



شرح بداية لابن كمال

مكة طبع



| İSTANBUL MÜFTÜLÜK KÜTÜPHANESİ | |
|-------------------------------|-------------|
| KISMI | YAZMA-FIKIH |
| YENİ KAYIT NO. | 141 |
| ESKİ KAYIT NO. | |
| TASNİF NO. | 297/511 |



وجوب النظر
 وجوب العضة فرض الطهارة
 فصل الأعضاء
 والمسح بجلد الاستسقاء
 غايه معياران صفة
 والكتبه بجل ما يطلو عليه اسم المسح

يا كبيك

شرح هداية ابن كلاب بن فخر الدين
 محمد بن فخر الدين فخر الدين
 اوزره لم حضرت الدفاعة وفقيهه



| ISTANBUL MÜFTÜLERİ KÜTÜPHANESİ | |
|--------------------------------|-------------|
| KİSMİ | YAZMA-FIKIH |
| YERLİ KAYIT NO. | 141 |
| EĞİTİM KAYIT NO. | |
| ŞİF NO. | 292/511 |



تعلق المسألة
بما لا يتصل به
بما لا يتصل به
بما لا يتصل به

باب سده و العفو: حيث قال
علاء الدين: من لم يغفر
غفر في باب العفو: ثم

وقفت على وجهاً للرخص بضعه الخ على حدة المفردات على أن في جملها التبع استشارة إلى تعدد
أركانها وما يتأصل من أن دخول الأمر في التوفيق بطلان في الجملة وتبطل ما لم يوجد خصوص بموضع
التي هي عليه الأمام فخر الإسلام الميرزا في أصول وجعل الاستشراق من غير غيره بموضع الأبحاث
نقول أنه لا يمكن الاستدلال المذكور لأن ما دار على إيراد مضمون الجمع لا على إرادة معناه فاقوم وهذا
التفصيل بين ما دام العمل كما يظهره لفظ الجمع ولم يتعد ما كونه بالعلو والركوة لأن الأمر التوفيق
إذا دخلت على الجمع بطلان الجمع ما دونه في الأمر تفرج النساء ولا استثنى في الجملة فكان لفظ
الجمع والمفرد سواء على أن فيه وجهاً فخر المجلدات في العمل المذكور لا بالنسبة للعمل فتأمل وقد تقدم
كتاب الطهارة على كتاب الصلوة لأنهما من شرائط صحة ما هو حق الشرطان يقدم قبل الصلاة وطعن قدّم
الطهارة المحكية على الطهارة الحقيقية لأنهما لا يتطع بعد من الأعداد بخلاف الطهارة الحقيقية على ما
ستقف عليه إن شاء الله تعالى والنتيجة ليست من جنس الطهارة فلما وجدنا شبهتها في هذا
المقام وأما التجرد بالطهارة المعنوية فكأنها عاين في الوجه المذكور بقوله من هذا الكتاب حيث لا يصح
الصلوة بدونها وتقع بدون الطهارة كغيره على ما بينت على أن نشأوا من سبب وجوب
الطهارة إرادة ما لا يجوز بدونها كالصلوة وسجدة السجادة وقيل للصحة من أن سبب إرادة
الصلوة فكانت تغلظ من وجوبها إرادة من الصف من أن سبب وجوب الصلوة لا وجوبه لأن
وجوبها من شرطها فكانت شرطاً فأنها واثمة قولنا يكون سبباً بالقدرة ثم نقضاً في العمل كأنه
لم يصحب في العمل لأن وجود الصلوة شرط وجود الطهارة لا وجوبها بما ينافيه استلزام
وجوبها بوجود الصلوة فاصحاب العمل في بيان ما لا يخرج الحكم عن العمل بالصلوة لا وجوبها
ولا يخرجها من شرطها وجوبها بالثابت والبرهان المذكور بحدوده شرط وجوبها بالثابت
قال الله تعالى قدّم التبريل على خلاف العادة ليس إلا بدلالة كلام الله تعالى في قوله وفي أي
الصلوة من الأحكام المتعددة التي هي خلاف متعديها كعمل العمل لا في غير ذلك ومن أن لها
الطهارة من أن سببها في العمل لا في العمل عند سماعه واعلم أن الصلوة يمكن أن يفرغ

رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة وكذا في كل ما لا بد من فعله في الصلاة فكذا في كل ما لا بد من فعله في الصلاة
 شارة وضع ما عسى أن يخطر بالبال من إثبات فرضية الوضوء بالآية المدنية أن يكون الطهارة
 الموضوعة بكذا بغير وضوء وقد استدلنا بتفصيلنا لهذا المعنى فقد كبر في مهابتي وهو
 أن الفاء المذكورة سواء كانت لترتيب الحكم على الدليل ولتعقيب السجالات بالتفصيل بغير
 عن كون المراد بيان فرائض الوضوء لا ما موربه في الآية المذكورة فلهذا في التفسير لا بد أن
 يذكر في جمل العناوين أو أن لا تنزع لاحكامها في أن الوضوء لا ما موربه لا يمتنع بدون النية وأما
 نزعهم في توقف الصلاة على الوضوء لا ما موربه واستأرجحوا الحسن الكرجي في كتابه
 الي هذا وقال لا ما موربه لا يوزن في الاستدلال كثير من مثابنا يطعنون أن
 ما موربه من الوضوء يتأدي بغير نية وذلك غلط فإن ما موربه عبادة والوضوء
 بغير نية ليس عبادة وقال شيخ الإسلام تاجهم زاده في ميسوطه أن الوضوء لا يصير
 قرب بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوءه بغير نية بل على تطهير الأعضاء المنيحة
 عن الحدث ليس العبد به إلا للقيام بين يدي الرب فالتكليف هو ما موربه بالفعل وهو محل
 اشتباكي مسبوق بالتفكير في حصول النية من غير قصد منه وأيضا قولنا إذا أردت الدخول
 على الأمير فلابد أن يكون معنى الآية إذا أردت القيام إلى الصلاة فتوضأ، والدليل ذلك
 الكلام في أن الاتيان بالوضوء لا ما موربه لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه
 لأن الوضوء لا ما موربه غير مقصود وإنما المقصود الطهارة وهي تحصل بأما موربه وغيره لأن
 الماء مطهر بطريق خلاف التراب فلا يصير مطهر إلا بالشروط الذي ورد به الشرع وهو
 كونه للصلاة أي بسلامة الأحكام فيها واصلها كما ثبت لزومه بدليل قطعي لا شبهة فيه
 أي قولنا بقطع الأحكام فيها واصلها كما ثبت لزومه بدليل قطعي لا شبهة فيه
 كما كتب والتمس المتواترة إذا لم يحتملها تحقيقا وتامد دل وسن قال أن الفرض مهيأ
 بمعنى المرفوض فكأنه غفل عن كونه من المنفولات الشرعية ولو لا تلك الغفلة لما ارتكب إلى

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

إلى الخور القوي المستغني عنه بحمل على معناه الاصطلاحي ثم إن ما ذكره هو معنى الفرض الطهيري
 وهو فرض على عمل لا يخلو عن الفرض على ما عرفت الجواز بغيره ولا يمتنع بغيره وهو الفرض
 الإجمالي والي والعلي والفرض بهذا المعنى داخل في قول العاقل المفسر بالزم على ما
 يدل فيه شبهة كغيره الواحد وخبر المشهور والعامة المحقق والمؤلف من المتواترة
 كانت أو كما بالآية عارضين سائر الأحكام بخصيصته أشبه باليه في توجيهه حيث
 قلنا ولا يمتنع بغيره فإن كانت الخصوصية لا توجد في سائر الواجبات كقراءة الفاتحة و
 وتكبير الأركان في الصلاة وبهذا التفصيل تصح أن الواجب على نوعين مكان الفرض على
 نوعين وأن أقوى نوعي الواجب هو النوع الضعيف من الفرض وأما أطباء الكلام
 في هذا المقام لأنهم من أنقأ أقدم الأقدم ولا يوجد في كتب القوم باستغناء الحكم و
 والمراد منها هو النوع الأول من الفرض لأن أصل مسح الرأس من الفروض القطعية وإن كانت
 فرضية تصح القدر العبد منها اجتهادية ولقد أحسن الإلمام ببولي بن القدر في توجيهه
 حيث لم يمتنع قدر المسح من مسح الرأس من الفروض ثم عينة بقوله والمفروض في
 مسح الرأس مقدارا لخاصية وهو مسح الرأس تنبها على الفوق الذي ذكرناه ومن لم يتنبه
 لذلك عدل عن الاستدلال المذكور وقال ففرض الوضوء غسل الوجه من الشرا إلى الأذن و
 غسل الذن واليدين والرجلين مسح الرقبتين والكعبين ومسح الرأس والحجبة ونظرا
 إلى ما فيه من الإختصاص بالبيع من جهة اللفظ وعقل عايات به من الاعتبار باللطيف من جهة المعنى
 والامداد بالطهارة الوضوء، وأما الفرض اليميني فإضافة العام إلى الخاص كما في مفهوم الشيء
 فإضافة اليمين بمعنى العام لا من قبل إضافة الجزء إلى الكل وليس في الوضوء شيء سوى اليدين
 فإن نسبة وسجدة من أوصاف الكمالية وعني تعميم هذه الاحتمال أيضا يكون إضافة
 اليمين بمعنى العام كما في جزء الشيء دون من كان في خاتمه جديد وقديم ثم إن كل ما يجوز من
 الشيء فإضافة اليمين بمعنى من كانها دون جليله وحده بين لأن في الإضافة بمعنى من يجب

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

هذا هو الوجه في صحة الصلاة بغير نية

الاسم
معنى
البصير
بيان
الغاية
الاسم
على المعنى
وكان في
في النون
الكبير
كل ما يسمي
عليه نكرة
واحد
وذلك لما
هو جواز

عنه محمد بن عبد الله

الشيخ العلامة الفاضل
مفتي دار الحديث بدمشق

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما اعتدوا به من ما لا ينبغي ان يثبت من غير ما لا بد
 انما لا بد ان يتحقق المعنى في نفسه لا على الاطلاق وعلى الاطلاق لا يكون الواجب على كل مختلف
 بحكمه في الموضوع على يد واحدة ووجه واحدة في وجود المعانيات المتفاوتة والمتفاوتة
 في ايدكم وارجوكم لا يقال ان الثابت بعبارة النفس هو نفس الواحد ونفس الاخرى ثبت بدليها
 لا ان النفس لا تثبت في الموضوع ليس بمفعول المعنى على ما يفتق عليه ولكن كما ثبت بالادلة اذا
 وفي المعنى المتعدد من الحكم المتعدد على كذا في الموضوع من تحريم التماثل في حق في مونه
 ولا يقال ان نفس الاخرى ثبت بعبارة النبي وم اولا جاعلة في ذلك على ان النفس لا تثبت بالادلة على ان النفس
 شتى عندنا ولا يصح الا بالادلة الضرورة ولا ضرورة منها لان ذلك متباين بالجمع على انفس
 الا على الاطلاق وليست بتلقينية على انفسه وكذلك كثيرا ما يختلف عندنا على ان الابعاد لا يصح
 منساختها على ما حقق في موضوعه ومواظبة النبي وم الابعاد والموضوع كما حقق في محله فالت
 الابدان وان كانتا عتقون حقيقة كنهها اتخذنا حكما عضو واحد وكذلك لا يذهب بهم واهم
 من قولنا على ذلك ان يخرج عن هذه الامور بعد واحد وكذا الحال في الرطب في فحلت
 الابدان معان اما في الجمع المتصانف في قوله وارجوكم والرجلان معان اما في الجمع المتصانف في قوله
 وارجوكم والامر في المقتضى والكثيرين ليس كذلك كما لا ينبغي **وهذه الكفاية** في الجارية التي
 تندوبها لانه من هذه الكفاية بيت الله الخادم لا تدعى على سائر البيوت ومنه الكعب
 ووجه اخر في الطرف الا انما ثبت كانه يردان يقول ان ما ذكره كما هو الصحيح رواية على ما بينا
 هو الصحيح وراية لا لا تروجه استقامة على معنى الازدواج وهو موجود فيها ذكره في الحق المردود
 والمفروض ان المعنى بطريق القضية لكن لا بالادلة العقلية بل بالادلة العقلية الاجتهادية في تلك الكفاية
 لا يكون جاحدا ما ولا كانا وغير ما اول ومنهم من جاحدا انما لا يكون له ما قبله وهم وقد وردت
 يناسب ان المفروض على ما بين في فحلت واجتهاد في ذلك المعنى من الراس من قبل
 انما ما تدفع بالثبات في كل المفروض ان يكون جاحدا ما ولا تروجه المعنى لا يكون كما في ذلك يكون في

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما اعتدوا به من ما لا ينبغي ان يثبت من غير ما لا بد

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما اعتدوا به من ما لا ينبغي ان يثبت من غير ما لا بد

فضا واجب بان الحكم المذكور ان لم يكن ثابتا في حق المقدار لكنه ثابت في حق اصل المعنى في تقدير
 بكم اصل المعنى الخلاق لا سلم المتضمن على المتضمن ان المقدار نفسه هذا المعنى والمفسر هذا المعنى
 مقدار الناحية في عبارة المقدار كاشارة الى انه يجوز من اي جانب كان الحكم عندنا في المفروض
 من الراس روايات في رواية الكوفي والعلوي ووجه الحق انه مقدار الناحية من اي جانب
 كان لا عين الناحية لان النفس مطلق من جهة العمل وانما جاز من جهة المقدار وسبق كما لا خلاف
 القدر في مقتضى ان يكون هذه الرواية هي الظاهرة لا تضر به ما تم ذكر الرواية الاخرى يقولون في
 بعض الروايات قدره اصحابنا ثلثة اصابع وجعل في المعنى والمحيط هذه الرواية هي الظاهرة و
 هي رواية هشام عن ابي حنيفة هي المذكورة في الاصل وهو راجع الى ان احد جاز انما لا يرد في الراس
 قد آل ونود ان رواة الناحية قبل انما اقل من نصف الربع على في اللغة يوجد ذلك في شرح
 العلوي من ان المفروض في رواية العلوي وانما يكون هو مقدار الناحية بشرط ان تبلغ الناحية مقدار
 ثلثة اصابع والتحقيق ان في نسخ الراس عن ابي حنيفة ثلث روايات الربع وهي اشهر ما
 وقد رتبته وقد رتب ثلث اصابع والى هذا اشار في شرح القلق ومخرج في البدر جث قال
 والمفروض في نسخة ما ذكره في الاصل قدره ثلث اصابع الممدود على كس من ابي حنيفة انه
 قدره بالربع وهو قول في ذكر الكوفي والعلوي عن ابي بكم مقدار الناحية لما روي عن الغيرة من شعبة
 رضي الله عنه قال في الثانية عن حذيفة رضي الله عنه ابي سبطا قد قم فقال ما يا فتى هذا وسبح على حذيفة
 وليس فيه ذكر المسح على الناحية او حذيفة رضي الله عنه في حديث الغيرة رضي الله عنه انما كان في سفر فتوضا
 وسبح على ابي حنيفة وعلى العامة وعلى النخيل اخرج مسلم ايضا في ذكر المسح وليس فيه ذكر سبطا قد قم
 هذا الذي ذكره القدر في كسب من حديثين حديث حذيفة حديث الغيرة جعلها حديثا
 واحدا وكتب الى المعيرة رضي الله عنه وقبل جعل سبطا العامة ما ذكره القدر في كسب من حديثين
 رضي الله عنه حديث الغيرة رضي الله عنه عن حذيفة ما ذكره القدر في فائدة ذكره عن المعيرة فقط
 وقد امكن ذلك بان يقال هذا الحديث كسب من حديثين رواها المعيرة رضي الله عنه احدهما حديث

في كل واحد من هذه على تقدير ما ذكره الحق لا على ما اعتدوا به من ما لا ينبغي ان يثبت من غير ما لا بد

ما يدل عليه فالعنى اذا استيقظ من ربه المتعقبي من نومه وكان الظاهر ان يقول اذا اراد
التعقبي من استيقظ من نومه لان ما ذكره المتعقبي كاسته استيقظ الاله اراد
المستعمل وفق الحديث فعول الظاهر ثم ان في هذه المسئلة قد اختلفوا في
نقل عن ابي بكر بن ابي شريك في انه شرط حتى اذا لم يستيقظ لا يستيقظ عليها والاصح ان نقل
البدن الى الارض على ما ابتدءوا الوضوء منه على المطلق وعلى اكثر من الاله انهم نقلوا على ما
القبول المذكور وقالوا ان وقع انما تارة باذنه في الحديث ولا يحد على ما فهم من الحديث
المذكور لا يتوهم حجة الا في حق الاستيقظ ومراكات المتعقبين الاربعة المسئلة وديلها
باعتقادي انما راعى المذكور فيها كيف يكون انما تارة كما ذكره بان يقول ان القيد المذكور في الحديث
لم يذكر على شرط بل في خرج من العادة فلا يكون له مضمون وعلى ان يقول ان معنى الخروج على
معنى العادة على ما ذكر في كتب الأصول ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بما
خصان المذكور في ذلك الوصف كما في قوله ثور ربا نيكلام في وجودكم وما نحن فيه ليس من ذلك
القبول كما ينبغي وانما يكون الغسل المسنون قبل ذلك لا بد من في الاله ولا اعتبار بقيد في جواب المسئلة
بالانفاق وقد بين ان اعتبار هذه القيد والعقد الاول في تصوير المسئلة رعاية الوافقة بينها وبين الحديث
فانه لا يتبين منه عليها دون مبدئين القيد انما عدم انها متحدة دون القيد الاول فظاهر ان تحليله على قوله
فانه لا يدري ان بات به وهو صحيح في ان مدار الحكم في القيد لا يتغير في سائر احوالها ما اذا يقول
في قوله تحليل المذكور وانما عدم انها متحدة دون القيد الثاني فانه معص الحكم في الحديث فلا يقال ان العادة
واقعا الحكم على العادة لان المصلح بالبراه الدليل انما فاما فلا القيد بترك القيد وغيره على عدم
اعتبار القيد من المذكورين في اهل المسئلة فانهم قد اختلفوا في اعتبارية القيد فاما يوجد ظاهر في كونه
المستفاد فلا يفتقر الى ما لا يفتقر الى النفس على وجه التاكيد والتمهيدي على عهده يقتضي التوجه في هذا الى
توجيه الفصل بالظن الى انما لا يحد في الحديث والنظر في آية لا يحد حيث لم يشر الى انهم لم يكتبوا
في النكاح تيسر في نفسها ولا يحد فان اليتيم لا يقول بالكتب فقلنا ما بهونه وصوره لا

في قوله لا يحد

في قوله لا يحد

لا يقال الاستصحاب ثبت بدون الوجه لان معناها انها لا تثبت بعقله في الجواب لا بد من الوجه
عليه فالعنى ان ما تثبت بالفعل لا تثبت بدون الوجه والبرهان ان لا تثبت الاستصحاب لا بد
والمقتضى في وجه التمسك بالحديث لا يوضو واجب وقد لا يتوصل الى الالف واللام
حتى يقتضى الالف ان يكون نفس الفصل واجب لان ما لا يتم الواجب الالف فهو واجب
ممكن كونه الواجب الى السنة في الغسل لانهم على توهم النكاح وتوهمها بوجوب التمسك بالمعجب
الفصل فكان دليل على النور والاحتمال منطوقه لان ما يتوقف على الواجب انما يكون واجبا ان لو
كان التوقف عليه كمالا على ما لا يحد لاجل احوالها وما اذا كان جزئيا بخصوصا ببعضها كالذي في بعض على ما
اعترف به ذلك القائل حيث قال وقد لا يتوصل الى الالف النفس لا فلا يكون ما يتوقف عليه
الواجب واجبا ثم ان قوله والغسل حرام على من يشتهى لانه ان اراد ان النفس قبل الغسل
حرام مطلقا ثم فانه اذا لم يعلم ان فيها نجاسة لا يكون عفا عنها وان اراد انها نجاسة لم يحد
ما علم ان فيها نجاسة حرام على من لم يكن لاجل قوله تتركها الواجب اذ يجب غسلها بالكلية
ما حرك الواجب فيه هو ما اذا لم يعلم ان فيها نجاسة في الاله فقلنا لانها نجاسة على ما فهم
فانهم كانوا يمشون من الاتوار ثم لم يتغير سنة تقديم غسل اليدين في عرفنا وان لم يكن
ذلك المعجب لما ان السنة وقعت سنة في الابتداء المعنى يتبع السنة وان لم يبق
ذلك المعنى لان الاحكام انما يحتاج الى سببها حقيقة في ابتداء وجودها لا في تباينها لان السبب
يتبع مكانا وان لم يتحقق حقيقة لان الشارع ولادة الاحكام فالحال السبب السببية بمنتهى الجواز
في تباينها حكما وهذا كما لم يل في باب الحج وبناء الملك بجملة شري في المشتري وغيره ما لا ينبغي ثبوت
من وجوه الف دا ما اذا لا غلظة زعم ان ما ذكره من العادة موجب السنة وليس الامر كذلك
فانه كان سببا لسوق الحديث على ساق المذكور وفهم الحكم في تلك الصورة لا يكون غسل
اليدين سنة وانما ثبوتها لان الاحكام انما يحتاج الى سببها حقيقة في ابتداء وجودها
لا في تباينها ليس صحيحا لانها لا يحتاج الى سببها في ابتداء وجودها كما ذكرنا في كتابها في تباينها

في قوله لا يحد

عدم سوا طبعه لم يلبسها كما نعتن قال لان النبي لم يلبسها ودي ان عثمان وجليه في سواها
كما يلبس رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يلبسها كما نعتن لان النبي لم يلبسها ودي ان عثمان وجليه في سواها
الترك في ذلك لعل الله يعلم الجواب بالكلية لانها لم يلبسها في زعمهم على ما في
سبق في هذا الخبر على ما في هذا الخبر وان ساء ما يعني الاسم بالاسم القدر في واضار به باعتبار
ما ذكر في رواية الحسن فان الحسن من غير مسائل المحضر وسال بايع الصغير محمد وال محمد من الكتاب
ذلك المحضر فان الكتاب في المثل في القرآن به محضر القدر في غالباً **سنة** وهو اختيار ابي جعفر في
وكثير من المتأخرين لان البعد لقوة دليل الكثرة العالي فان القول ثابت في دليله لا في غيره
وقد اشار الي ذلك من قال بالنظر الى من قال بالنظر الى ما قال وقد حقق في الاسوال ان الرواية
تخرج كثر الرواة والاجابها ولا يخرج كثر المتأخرين ولا يخرج كثر المتأخرين لانها لم يلبسها في زعمهم على ما في
فان لم يذكره في المبسوط وهو واحد كالاتي **فصل الاستنباط** وهو ان الاستنباط ليس من اصل
في عقيدة الخوض فالكيفية بالاسم في غير دليل سمي ثانياً قبل بالوضوء وليس في دليل بالوضوء كما
سنة فلا يكفي ما سمي قبل بالوضوء وهو الصحيح وكل بطريق المعلوم على ان القول يخصهم بما قبل
الاستنباط بناء على انه من سنن الوضوء في جميع افعال الوضوء فوضوها كسنة ما سمي
والقول يخصها بما بعده بناء على ان غير ما كشف العودة وذكر اسمها تعالى حال كشف العودة
غير محتاج ليعتبر في ذلك اشترافي انما في فعله في اختياره المص الى جرد ما ذكر في دليل القول
الاول وانما جرد ما ذكر في دليل القول الثاني هو انه لا يلزم من كون السنة قبل الاستنباط سنة
ان يذكر اسمها تعالى حال كشف العودة **والسواك** اراد استعماله ولذلك قال يواظب عليه و
لم يبقه في الوضوء كما في السنة بل لانه سنة عند المحضفة نرى عليه شيخ الاسلام
جست قال في مبسوط ومن السنة حاله المحضفة الاستسكان ومن قال ان السنة ان استسكان
عند بناء الوضوء لم يواظب عليه لم يواظب عليه لان استسكان على ما في الامم به السواك عند كل وضوء فلم يلبس
لعدم دلالة ما ذكره على انه كالاتي واستسكان السواك وهو اسم شعبة من السنة استسكان
في غير السواك

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

ويستحب ان يتجنب الاستنجاء للمرة الثانية طيب التكبير في الاستسكان ويقتوي المدة في هذا الخبر
الشبه ويستحب ان يتجنب الاستنجاء للمرة الثانية طيب التكبير في الاستسكان ويقتوي المدة في هذا الخبر
سوا طبعه لم يلبسها كما نعتن قال لان النبي لم يلبسها ودي ان عثمان وجليه في سواها
الترك في ذلك لعل الله يعلم الجواب بالكلية لانها لم يلبسها في زعمهم على ما في
سبق في هذا الخبر على ما في هذا الخبر وان ساء ما يعني الاسم بالاسم القدر في واضار به باعتبار
ما ذكر في رواية الحسن فان الحسن من غير مسائل المحضر وسال بايع الصغير محمد وال محمد من الكتاب
ذلك المحضر فان الكتاب في المثل في القرآن به محضر القدر في غالباً **سنة** وهو اختيار ابي جعفر في
وكثير من المتأخرين لان البعد لقوة دليل الكثرة العالي فان القول ثابت في دليله لا في غيره
وقد اشار الي ذلك من قال بالنظر الى من قال بالنظر الى ما قال وقد حقق في الاسوال ان الرواية
تخرج كثر الرواة والاجابها ولا يخرج كثر المتأخرين ولا يخرج كثر المتأخرين لانها لم يلبسها في زعمهم على ما في
فان لم يذكره في المبسوط وهو واحد كالاتي **فصل الاستنباط** وهو ان الاستنباط ليس من اصل
في عقيدة الخوض فالكيفية بالاسم في غير دليل سمي ثانياً قبل بالوضوء وليس في دليل بالوضوء كما
سنة فلا يكفي ما سمي قبل بالوضوء وهو الصحيح وكل بطريق المعلوم على ان القول يخصهم بما قبل
الاستنباط بناء على انه من سنن الوضوء في جميع افعال الوضوء فوضوها كسنة ما سمي
والقول يخصها بما بعده بناء على ان غير ما كشف العودة وذكر اسمها تعالى حال كشف العودة
غير محتاج ليعتبر في ذلك اشترافي انما في فعله في اختياره المص الى جرد ما ذكر في دليل القول
الاول وانما جرد ما ذكر في دليل القول الثاني هو انه لا يلزم من كون السنة قبل الاستنباط سنة
ان يذكر اسمها تعالى حال كشف العودة **والسواك** اراد استعماله ولذلك قال يواظب عليه و
لم يبقه في الوضوء كما في السنة بل لانه سنة عند المحضفة نرى عليه شيخ الاسلام
جست قال في مبسوط ومن السنة حاله المحضفة الاستسكان ومن قال ان السنة ان استسكان
عند بناء الوضوء لم يواظب عليه لم يواظب عليه لان استسكان على ما في الامم به السواك عند كل وضوء فلم يلبس
لعدم دلالة ما ذكره على انه كالاتي واستسكان السواك وهو اسم شعبة من السنة استسكان
في غير السواك

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

هذا الخبر في نسخة
الشيخ في نسخة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

سید بن ابی طالب علیه السلام

والاكتفاء بالمرّة الواحدة لا فائدة للعرض والستة من بالتحقيق في قولنا مسح شارة الى ما هو
 مؤثر فيه وليس في قوله كن اشارة الى ما يتبعه ثم انك قد عرفت ان التعبد بالستة الاكمال
 وفي المسح لا يمكن الاستيعاب شرطاً فالمرّة الواحدة مع الاستيعاب يحصل الاكمال فعرفنا ان غير
 به مؤثر بالضرورة والستة في الغسولات كما كان الاستيعاب شرطاً لا يحصل بالمرّة الواحدة الا فائدة
 الغرض فلا بد من التكرار لا فائدة الستة وليس في قوله كن اشارة الى هذا الغرض وفي قولنا مسح
 اشارة الى مكان المؤثر ما قلنا وانما اطلب الكلام في هذا المقام اشارة الى طريق الترتيب
 في الظلمات بحالات الفصل متعلق بقوله وبكثرة غير لا ومعناه ان المسح بقية التكرار لا
 الفصل فانه لا يفيد فكان قياسه عليه فاسد والحق ان اعتبار المسح بفصل من وجوب
 احدهما لا يلزم من غير التفتيش والتكرار من بالتحقيق فالباقي المسح بخلاف الفصل فالتكرار في
 الفصل متعلق بكونه في مظلة واحدة ولا يحصل بالمرّة الواحدة ولا يحصل لك تكرار المسح ففصل التفتيش
 لانه لا يفيد حيث لا يخرج عن حقيقة ويرتّب الوضوء بالفتحة عطفاً على عطف عليه قوله ويستحب
 راسه في ترتيب الوضوء في ان يراد بالترتيب بين اعضاء الوضوء بان يقع كل واحد في مرتبة وضعها
 ترتيبها في الذكر وانما قال يجب علي في حق العترة في إمكان قوله وبالميا من فانه لا يتبادر بها
 بس من الستة فالجميع كما اخذ فيه ذلك خارج عن هذا الترتيب وانما فصل الترتيب بين اعضاء
 الوضوء فانه على ما مر به في هذا فتمت هذه المسئلة على ما في محضره مسألة التبعة حيث كان
 المستحب فيها في الستة من عمل عن هذا قال مر في المبسوط بان الترتيب ستة وكذا الاستيعاب
 وكذا التبعة والمص اشارة الى المبسوط لكن ذكرنا اللفظ القدوري كما هو ثم ان ما قلنا على المبسوط
 فذكر في الجامع الصغير وسائر هذه القدوري فكان حق النعم ان يقال المص اشارة الى ما قلنا في
 الجامع الصغير وسائر محضر القدوري فكان حق النعم ان يقال المص اشارة الى ما قلنا في الجامع
 الصغير فيما بدأ به الله تعالى بيان للترتيب المستوفى فالمرّة الواحدة في قوله بذكره
 تنبى عليان ما في نفس هو الترتيب في الذكر فقط الا انه لا يخرج عن نوع والانه علي حسان الترتيب

في قوله بذكره
 في قوله بذكره
 في قوله بذكره

في الوجود ذلك واجب ثم فصار ستة وبالميا من جمع بينه وبين بقية الستة فالترتيب في قوله
 ستة كانه اشارة الى الغرض الى ما قلنا ان في الترتيب في الذكر نوع سبعة لستة
 الترتيب في الوجود ولكن ان يقول انه وان لم يصرح بوجه كون الترتيب في الوضوء ستة لكن اشارة
 اليه في ضمن تفصيل الترتيب حيث قال فيما بدأ به الله تعالى بذكره فانه في اشارة الى قوله
 ابتداء وبما بدأ الله تعالى به ولا يغير ورود في خصوص اشارة الى العبرة لمعوم اللفظ لا يحصل الورد
 والسبب على ما بين في محله وانما لم يثبت به الوجوب لمعارضة قوله ثم فانه روي ابوداود في سنة
 ان النبي لم يستتم ولم ترتب وسج يدغم جهده وحرك الترتيب في التيمم ترك في الوضوء لانه يدل على
 فيهما واحد وقد روي انه لم يسي مسح اليكس في الوضوء فقد كثر في قوله مسح بيمينه وكذا
 الترتيب واجبا لاغا الوضوء عندنا وهو ذهب اكثر العلماء حكاه البهوتي وحكاه ابن المنذر عن
 علي بن ابي حمزة في حديثه عنها وقال سعيد بن المسيب الحسن وعطاء ومكيول والبخاري والبيهقي
 والاوزاعي ومالك والمزني وداود وآخرون ابن المنذر وابوه والبيهقي من اثاره في قوله وقال
 الشافعي فرض ورده عليه بانه لو انفس الرجل في الماء بنية الوضوء يجزئه كنهه مردود لان الخلاف
 في الاضافة الترتيب الترتيب انما لا حظ في وضوء يغسل فيه الاغصاء فروي في قوله فانه لا كونه
 خارج عن المبحث ولذلك لا يكون المتوفى بالوجه المذكور سبباً في الستة عندنا وبالميا من فانه لا
 احكامنا في عدم كونه منسأ عندنا فهو جواب الخضر عما ورد عليه لقوله ثم فانه لو اوجبه لم يستدل
 الشافعي بهذه الآية بوجه احد ما ذكره المص ويستقف على تفصيله فانه ان الله تعالى ذكره وسوا
 بين مغسولات وقطع النظر عن النظر ولو لم يكن الترتيب واجبا لكان مقتضى البلاغة ان يقال و
 ايكوم دار بكم ومسحوا بكم كما يقال راتب زيدا وعمر ودمرت بكم ولا يقال راتب زيدا ودمرت
 بكم ورايت عمدا الا اذا قصد زيدا وعمر ودمرت بكم ولا يقال راتب زيدا ودمرت بكم ورايت عمدا
 الا اذا قصد الترتيب ولو قيل ذلك بلا قصد الترتيب لكان فجة في الكلام ومن اجل من انه قيل
 وجوابه عندي ان سلمنا ان مقتضى البلاغة عدم قطع النظر عن النظر لا لئلا يقتضيه ولكن لا نعم انما

والاكتفاء بالمراد الواحد فاما في الوضوء والسنن بالتحقيق في قولنا مسح شارة اليه
من غير ان يكون في قوله مسح شارة اليه ما يقتضي ان يكون قد وضعت انما المقصود بالسنن الاكمال
وفي المسح انما يكون الاستيعاب شرطاً في قوله بالمراد الواحد مع الاستيعاب يحصل الاكمال فغيره انما يعبر
به بزيادة العبارة والسنن في الغسولات فاما ان الاستيعاب شرطاً لا يجعل لمرارة الواحدة الا فائدة
الغرض فلا بد من التكرار لا فائدة السنن وليس في قوله مسح شارة اليه الا في قوله في قولنا مسح
شارة اليه وكان المؤثر ما قلنا وانما الخطب الكلام في هذا الكلام اشارة اليه في طريق الترتيب
في الطائفت بحالات الفصل متعلق بقوله بالمراد الواحد معناه ان المسح بقية التكرار بما
الفصل فانه لا ينفذ فكان قياسه عليه فاسد ولكن ان اعتبر المسح افضل من غيره
احد ما ان المسح سمي على التقصيف والتكرار من بالتحليل فالمراد بالمسح بخلاف الفصل التكرار في
الفصل متعلقون بالمراد الواحد ووضاءه لا يتصل لمرارة الواحدة ولا يحصل ذلك بذكر المسح فبطل القياس
لانه لا ينفذ حيث لا يخرج عن حقيقة ويرتب الوضوء باللفظ عطفاً على عطف عليه قوله ويستوجب
راسه اي يوجب الترتيب في ان يراعى الترتيب بين اعضاء الوضوء بان يرفع كل منها في مرتبة وضعها
تتبعها في الذكر وانما قال يجب على من في حقه القدوري لمكان قوله وبالمكان فان الابداء بها
ليس من السنن فالجواب كما اخذ فيه ذلك خارج عن هذا السنن وانما فصل الترتيب بين اعضاء
الوضوء فانه على ما مر به في هذا فنحن في هذه المسئلة على ما في محضره مثله النية حيث كان
المسح فيها من السنن ومن عمل عن هذا قال في المسح بان الترتيب سنة وكذا الاستيعاب
وكذا النية والمسح اجماعاً فانه في المسح ولكن ذكرنا في اللفظ القدوري كما هو ظاهر ما نعلق على المسح
فذكر في الجامع الصغير وسائر محقق القدوري فكان حق القام ان يقال للمسح اجماعاً فانه في
الجامع الصغير وسائر محقق القدوري فكان حق القام ان يقال للمسح اجماعاً فانه في الحديث
الصغير جيداً ما بعد الله تعالى بيان للترتيب المسنون قاله في تفسيره وفي قوله بذكره
تنبيه على ان ما في نسخ هو الترتيب في الذكر فقط الا انه لا يخرج عن نوع دلالة علي رجحان الترتيب

في قوله مسح شارة اليه
من غير ان يكون في قوله مسح شارة اليه ما يقتضي ان يكون قد وضعت انما المقصود بالسنن الاكمال

في الوجود وذلك وان لم يضار سنن وبالمكان من جمع بينه وبين بقية السنن فالترتيب في الوجود
سنة كانه اشارة الى انما في البيت انما في الترتيب في الذكر نوع سببية لسنن
الترتيب في الوجود ولكن يقول انه وان لم يفرح بوجه كون الترتيب في الوضوء سنة لكن اشارة
اليه في حق من تفرق لترتيب حيث قال فيبدأ بما بدا له انه قد بذكره فان في اشارة اليه قوله
ابتداء بما بدا له انما يتقيد به ولا ينفذ وروده في خصوص احوال العبرة لعدم اللفظ لا مخصوص بالورد
والسبب على ما بين في قوله وانما لم يثبت به الوجوب لمعارض قوله فان قد روي ابو داود في سنن
ان النبي لم يتم حتى لم يترتب وسح يد ثم وجهه وعزل الترتيب في التيمم ترك في الوضوء لانه بان الحلق
فيهما واحد وقد روي انه لم يمسح اليه في الوضوء فانه قد روي في مسح يليل في كفة ولو كان
الترتيب واجباً لاعاد الوضوء عندنا وهو مذهب اكثر العلماء حكاه البغوي وحكاه ابن المنذر عن
علي بن ابي حمزة وسعد بن عبد الله عنهما قال سعيد بن المسيب الحسن وعطاء ومكيول والنفخي والزهدي
والاوزاعي وما لك والمزني وداود وحماد بن ابن المنذر وابو نعيم والبيهقي من انك نية وقال
الشافعي في فرض ورده عليه بانه لو انفس الرجل في الماء بنية الوضوء يجره كمنه مردود لان الخلاف
في الاضافة الترتيب الترتيب انما لا يلاحظ في وضوء يغسل فيه الاغصاء فداوي في قوله العورة المذكورة
خارجة عن المبحث ولذلك لا يكون المتوفى بالوجه المذكور سبباً في مخالفة السنن عندنا وبالمجمل ما هو
اجماعنا في عدم كونه منسأ عندنا فهو جواب الخضم عما ورد عليه لقوله فان لم يفرح بوجه حكم استدلال
الشافعي بهذه الآية بوجه احداً ما ذكره الحسن واستقف على تفصيله فانه انما اتفقوا في كونهما
بين مغسولات وقطع النظر عن الظاهر ولو لم يكن الترتيب واجباً لمكان مقتضى البلاغة ان يقال و
ايكبر وارجلكم ومسحاً بركم كما يقال رايت زيدا وعمراً مرت بكرو ولا يقال رايت زيدا ومرت
بكرو رايت عمراً والآذان قصداً زيدا وعمراً مرت بكرو ولا يقال رايت زيدا ومرت بكرو رايت عمراً
الآذان قصداً الترتيب وتوقيل ذلك بلا قصد الترتيب لمكان جهة في الكلام ومن احسن من انما قيل
وجوابه عندي اننا سلمنا ان مقتضى البلاغة عدم قطع النظر عن الظاهر لا لئلا نكتنه بتقصيه ولكن لانما انما

تلك الترتيب في هذه الترتيب لم لا يكون ان يكون ذلك لان فائدة وادرجكم بالترتيب مع رعاية الايجاز
 الذي به يرتقي الكلام الى ذروة الاعجاز اقتصت ذكر قوله وادرجكم عقيب قوله بركم فلم يفرق
 ان يعلل بمسوح بين مفصلات والاباء بل ان رعاية جانب الايجاز اعم علي ان يفرق باب
 الاجتهاد وهو كغيره فانها ان ذهب العرب اذا ذكرت الاشياء وعطفت بعضها على بعض
 بربا بالاقرب فالاقرب لا يخالف ذلك الا مقصودها بما سجدت بها بالوجه غم اليمين واليمين
 والى على الترتيب والاستحاب فاعلموا وجوهكم واسموا بركم واسموا اليكم وادرجكم
 وما ذكرناه في جواب الوجه السابق يخرج الجواب لهذا الوجه ولما جاب في قوله الوجهين وهو اننا
 انما نالنا مقتضى البلاغة وعادة العرب لاهم الترتيب لكن انما لم لا يكون ان يكون الا اجابة
 والاعمال العقيب ان دون الفاء موضوعه لتوصل على ما لعقب في ترتيب وانما ذكر الترتيب
 العرف لم يوصل لعدم الحاجة اليه فعمل الترتيب على انه غير معتبر بها لثبوت موافقة عدم العمل
 الفصل بين القيام الى الصلوة غسل الوجه بغسل اليمين الى الترتيب وتوهم الاستدلال على
 الوجه المذكور موافق موجب الغاء العقيب ويكره الترتيب ودخل غسل الوجه من بين اعضائه
 الوضوء قد علم ان القيام الى الصلوة يغسل الوجه مرتبة عليه واعتبار الترتيب فيه يستلزم اعتبار
 في سائر اعضاء الوضوء لانه معطوف على المرتبة المعطوف على المرتبة مرتبة كما توهم لان العيد
 المعقب في المعطوف علمنا انما يكره في المعطوف اذا كان ذكره كراهية كما مقدم على المعطوف على
 على احق في موضعين فليس كذلك فان الغاء وان كان مقدما في الذكر لكن مدلوله مؤخر
 في مقوم المعنى لان معنى فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع
 وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي
 من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام
 اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية
 فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

بالفصل كما توهم لان عدم القول بالفصل غير معتبر انما العبرة بالقول بعدم الفصل لان القول بالفصل
 خلاف الاجماع وتوهم هذه المقدمه سيدي نوع بسيط في الكلام فقولوا بان التوفيق قال بوجوب ترتيب
 ان الترتيب بين اعضاء الوضوء ليس بفرض اصلا بل لا بين بعضها ولا بين بعضها والا لكانت في هذه فرض
 بين كما قد مر به في شمول الترتيب لافعال الوضوء وجودا وندبا شموله هذا القول ان غير شمول
 الوجود وشمول الاحكام اشتراك في حكم واحد وهو استواء اعضاء الوضوء في الترتيب وجودا وندبا
 وقد تقرر في الاصول ان المجتهدين اذا اختلفوا في حكم واحد على قولين لا يتجاوزونهما يكون اجماعا على نفي
 ما يخالف ذلك الحكم مشترك او ردود الالفاظ لثبوتها الترتيب في الطهارة بغيرها ووضوءها واثباتها بغيره
 في الكل قيل في البعض فالقول بانها لا يعتبر في ثبوتها ثلث ثبوتها لاجماع القول فيما نحن فيه بالترتيب
 بين بعض اعضاء الوضوء دون بعض قولنا ثلث بخلاف محل الاجماع ولما قيل في قولنا ان ما تضمنه من
 شمول الترتيب عدمه هو استواء اعضاء الوضوء في عدم الترتيب وانما ذهب المحققون في قول الترتيب
 وجودا وهو استواء ما في وجود الترتيب فلم يشترط ما في حكم واحد حقيقي وانما استواء المطلق المشترك بين
 الاستوائية المذكورين فليس حكم حقيقي انما هو من ثبوتات المعقولين التي لا اعتبار لها عند اهل الشريعة
 هذا اذا اردنا اجراء المثال على الالفاظ الذي اختاره بعض المحققين وانما اذا جربنا على اختاره الجمهور فلا حاجة
 الى القيد المذكور اعني القيد الذي صار منشأ كراهية ارض وهو ان يكون القولان مشتركين في حكم واحد ذلك
 انهم يقولون اذا اختلف لعل العصر على قولين لا يتجاوزونهما ثم حدث من بعدهم قولان لا يجوز ذلك
 سواء كان هذا القول الحادث مخالفا لحكم مشترك بين القولين المذكورين او لم يكن وكسره وعلينا هذا المثال
 فسخ النسخ بالغير بثلثه وبيان انه قبل نسخها كانا قبل النسخ يشبه فيها فالفرق وهو القول بان يسخ
 البعض دون البعض قولنا ثلث لا يجوز به الاخذ والاختلاف في ثلثه هذه نظرية تلك السادة بل اوفى في
 الابتداء على الالفاظ المذكور والاحتجاج عن التعليل بالوجه المذكور بان المجتهدين استدلوا بهذه الآية لم يكن الالفاظ
 مستغفرا فاستدلوا بها على ترتيب الباقي استدلالا بلا دليل فثبت بغيره لاجماع معني لم يتصور وقت
 الاستدلال بان اختلفوا في قولين لا يتجاوزونهما الى ثلث يكون احداث القول به مخالفا لاجماعهم لان

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

في قوله فاعلموا وجوهكم غسلوا وجوهكم مرتبة على القيام الى الصلوة لا يرتفع وجوهكم على القيام الى الصلوة بضرورة ان الغاء انما يكره لان الالفاظ القيد اعني ان المقصود الذي من القول المذكور بيان فرضية غسل الوجه عند القيام الى الصلوة لا بيان فرضية ترتيب غسل الوجه على القيام اليها بخلاف ما اذا كان القيد مذكورا كراهية فانه حقيقته مدلوله في مقوم المعنى حيث ذكر كراهية فانهم هذا النوع الدقيق فانه علم يوجد في بطون الاوراق وتبين كلمات الخرافة ولا لعدم العلم على

وكانت وفوف على نذر رايته وتمام جهادونه وهو حشيد في عدد رايته واما بتبش لوكان الاستمال
على الوجه المذكور بلام الشافعي واما اذا كان لاحصاء بعد ما تم اجتهاده وتقرر رايته وتبين مذنبه
ومثل ذلك شائع في غيرهم فاعلم الجواب المذكور كما لا يخفى فان كنت هل على وجهه وجاهد معه عليه
في اثبات مذنبه حتى يبرح فبذلك الوجه الى احصاء بعد ما تم جهادونه وتقرر مذنبه بكت نعم فان الوجه
المحمود عنه على ما خرج به في كتابه السعي بالحكام الوان هو التمسك بدلالة الواو على الترتيب
كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن سنا بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب
تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم تيمر معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في
قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغسل على الوجهين وغسل عند التمسك بالواو على تقريره دلالة على الترتيب
معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى على كل المتدبرين بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي
بناه هذا استدلالا باطلا وكان قابلا على زهول واستقباه ما حتمه ونوعه من تحلله الوجه بطلانه
ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو مع دخلت عليه شي واحد كما
هو مقتضى الواو ومعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاسألوا الاعضاء فافادت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على
القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبداهة ولا شك ان التمسك لو قال العبد اذا دخلت
السوق فاشترى خبز او ثوبا لم يلزم تدعيم الخبر بل كيف اشترى اما كان مثملا بشرط كون الشراء بعد دخول
السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة هذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم
بطلانه واني ما ذكره اشارة للفت بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان حرف الفاء للتعقيب لكن
للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو حرف الواو
فالتعقيب في غيرها راجع الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الآية كما تهمتم قال في شرح التل المذكور
ولما ان المذكور في الآية حرف الواو ونفسه في توجيه الخط استغناء من قوله هو حرف الواو كما اشار اليه بقوله
يعني بعد الفاء وهو لفظ الحجج لا لفظ الخلق الا ان كان في انه للعطف لكن عند العطف مع الترتيب عندنا
للعطف مطلقا فيكون مرجعيا اكثر من بين المعطوفين في الكلام وفي البشوت من غير ان يتيقن في مكانه او تترتب

هذا الوجه من الوجوه التي هي في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن سنا بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم تيمر معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغسل على الوجهين وغسل عند التمسك بالواو على تقريره دلالة على الترتيب معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى على كل المتدبرين بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي بناه هذا استدلالا باطلا وكان قابلا على زهول واستقباه ما حتمه ونوعه من تحلله الوجه بطلانه ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو مع دخلت عليه شي واحد كما هو مقتضى الواو ومعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاسألوا الاعضاء فافادت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبداهة ولا شك ان التمسك لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشترى خبز او ثوبا لم يلزم تدعيم الخبر بل كيف اشترى اما كان مثملا بشرط كون الشراء بعد دخول السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة هذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم بطلانه واني ما ذكره اشارة للفت بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان حرف الفاء للتعقيب لكن للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو حرف الواو فالتعقيب في غيرها راجع الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الآية كما تهمتم قال في شرح التل المذكور ولما ان المذكور في الآية حرف الواو ونفسه في توجيه الخط استغناء من قوله هو حرف الواو كما اشار اليه بقوله يعني بعد الفاء وهو لفظ الحجج لا لفظ الخلق الا ان كان في انه للعطف لكن عند العطف مع الترتيب عندنا للعطف مطلقا فيكون مرجعيا اكثر من بين المعطوفين في الكلام وفي البشوت من غير ان يتيقن في مكانه او تترتب

هذا الوجه من الوجوه التي هي في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن سنا بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم تيمر معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغسل على الوجهين وغسل عند التمسك بالواو على تقريره دلالة على الترتيب معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى على كل المتدبرين بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي بناه هذا استدلالا باطلا وكان قابلا على زهول واستقباه ما حتمه ونوعه من تحلله الوجه بطلانه ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو مع دخلت عليه شي واحد كما هو مقتضى الواو ومعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاسألوا الاعضاء فافادت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبداهة ولا شك ان التمسك لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشترى خبز او ثوبا لم يلزم تدعيم الخبر بل كيف اشترى اما كان مثملا بشرط كون الشراء بعد دخول السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة هذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم بطلانه واني ما ذكره اشارة للفت بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان حرف الفاء للتعقيب لكن للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو حرف الواو فالتعقيب في غيرها راجع الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الآية كما تهمتم قال في شرح التل المذكور ولما ان المذكور في الآية حرف الواو ونفسه في توجيه الخط استغناء من قوله هو حرف الواو كما اشار اليه بقوله يعني بعد الفاء وهو لفظ الحجج لا لفظ الخلق الا ان كان في انه للعطف لكن عند العطف مع الترتيب عندنا للعطف مطلقا فيكون مرجعيا اكثر من بين المعطوفين في الكلام وفي البشوت من غير ان يتيقن في مكانه او تترتب

واكتفى بالضموم عليه في ارباع الوضوء الغسل المسح من غير ترتيب ولا قران ثم كان الترتيب باعضا على
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الاكمال فينا، دي الركن باهوا للضموم عليه ويتعلق بمقتضى الاكمال بمهمات الترتيب في زمن
بنايتين ان من قال بغيره فاشترى ما عداه بالعبارة الواجبة وهي قوله وترتيب نفس عليه وقد وجهه لانه
التمثل بقوله الى الترتيب المذكور في نفس التامان وعبارة الكثرة وهي قوله والترتيب المخصوص والوجه حسن التماثل
الربط في توجيهه حيث قال في شرحه اي الترتيب المخصوص عليه من جهة العلماء باجماع اهل اللغة على ما خرج به
ابو علي النارسي حيث قال اجمع جماعة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع مطلقا ونفس على ذلك سيبويه في
سبعة عشر موضعا من كتابه وبهذا نقل عن السليفي والسهيل ايضا التامان المنقول عن الغراء انها
للعبية وقد ذهب جماعة آياها للترتيب منهم ثعلب وفطرب وبشام وابو جعفر الديلمي وابو عمرو
الرازي ولا يذهب عنك ان دعوى الاجماع مع مخالفة هؤلاء الفضلاء، مشكل ان كان الاكلام
وهو قول الكثر اية اللغة فيتحقق حرف التعقيب اعقاب عمل جمل الاعضاء يعني الاعضاء التي يجب
استعمالها في الوضوء يجوز عن استعمالها بالغسل او داخل المسح في الغسل على طريق التعقيب
لان دخول الاعضاء ليس على الوجه فبيل على الكل كما تبين مع الكل ودخل الفاء عليه فبيل على الكل عيب العلم
الى الصلوة وتفسيره قوله الآية وانه علم انتم الى الصلوة فاسألوا هذه الاعضاء وهذا العمل بموجب
الفاء والواو ومن ادعى الكلام ما ذكره صاحب المستصفى في هذا المقام ان حرف الفاء انما يقتضي التعقيب
اذا دخلت على غير الافعال الاختيارية اما اذا دخلت على الافعال الاختيارية فلا وهذا القول غير مسموع
من ثمة اللغة ومن سنن الوضوء عندنا هؤلاء وهو يكسر الواو والمدبني المتابعة وحده المعبره وان
يشغل المتدبر بين افعال الوضوء بسعمل ليس منه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل مخرج ذلك جهلا بل
ولم يذكره المتدبر فكلما نظر الى ما مندرج في الترتيب المذكور وذلك ان اعقاب غسل جمل الاعضاء انما يخفى
بعد من غسل فعل اجنبي بيننا فالكافي يذكره عنه والبداهة محلي بن القطع بديت البشوت قدمة قال في توجيهه
وانت عليه قول ابن رواحه بسم الله وبه بديله ولو بعد ما غير شفيها وجهه اربا وحب ويا ويا
الوجه يتي في الصحاح واهل المدينة يقول بدينا بعد ما بانا وذكر قول عبد الله ابن رواحه لا نصاري ثم قال يقول

هذا الوجه من الوجوه التي هي في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن سنا بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم تيمر معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغسل على الوجهين وغسل عند التمسك بالواو على تقريره دلالة على الترتيب معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى على كل المتدبرين بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي بناه هذا استدلالا باطلا وكان قابلا على زهول واستقباه ما حتمه ونوعه من تحلله الوجه بطلانه ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو مع دخلت عليه شي واحد كما هو مقتضى الواو ومعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاسألوا الاعضاء فافادت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبداهة ولا شك ان التمسك لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشترى خبز او ثوبا لم يلزم تدعيم الخبر بل كيف اشترى اما كان مثملا بشرط كون الشراء بعد دخول السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة هذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم بطلانه واني ما ذكره اشارة للفت بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان حرف الفاء للتعقيب لكن للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو حرف الواو فالتعقيب في غيرها راجع الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الآية كما تهمتم قال في شرح التل المذكور ولما ان المذكور في الآية حرف الواو ونفسه في توجيه الخط استغناء من قوله هو حرف الواو كما اشار اليه بقوله يعني بعد الفاء وهو لفظ الحجج لا لفظ الخلق الا ان كان في انه للعطف لكن عند العطف مع الترتيب عندنا للعطف مطلقا فيكون مرجعيا اكثر من بين المعطوفين في الكلام وفي البشوت من غير ان يتيقن في مكانه او تترتب

هذا الوجه من الوجوه التي هي في قوله تعالى اركعوا واسجدوا ومن سنا بين ان من قال في تقرير الوجه السابق بعد ما بين وجوب تقديم غسل الوجه بدلالة الفاء عليه ثم تيمر معطوف عليه بحرف الواو وذلك موجب للترتيب كما في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغسل على الوجهين وغسل عند التمسك بالواو على تقريره دلالة على الترتيب معنى عن التمسك بالفاء ودلالة على التعقيب كما لا يخفى على كل المتدبرين بعد ما قد راى الاستدلال على الوجه الذي بناه هذا استدلالا باطلا وكان قابلا على زهول واستقباه ما حتمه ونوعه من تحلله الوجه بطلانه ان الفاء وان اتفقت الترتيب لكن المعطوف على ما دخل عليه الواو مع دخلت عليه شي واحد كما هو مقتضى الواو ومعنى الآية اذا قمتم الى الصلوة فاسألوا الاعضاء فافادت الفاء ترتيب غسل الاعضاء على القيام الى الصلوة لا ترتيب بعضها على بعض وهذا يعلم بالبداهة ولا شك ان التمسك لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشترى خبز او ثوبا لم يلزم تدعيم الخبر بل كيف اشترى اما كان مثملا بشرط كون الشراء بعد دخول السوق كما انه يما قبل الاعضاء بعد القيام الى الصلوة هذا كلامه بعينه ولا دليل قوي من اعتراف الخصم بطلانه واني ما ذكره اشارة للفت بقوله ولما ان المذكور فيها يعني لئلا ان حرف الفاء للتعقيب لكن للتعقيب ما دخلت على وجهها داخل في الفاء في اعضاء الوضوء والداخل فيها انما هو حرف الواو فالتعقيب في غيرها راجع الى اعضاء الوضوء المعنوية من سياق الكلام لا الى الآية كما تهمتم قال في شرح التل المذكور ولما ان المذكور في الآية حرف الواو ونفسه في توجيه الخط استغناء من قوله هو حرف الواو كما اشار اليه بقوله يعني بعد الفاء وهو لفظ الحجج لا لفظ الخلق الا ان كان في انه للعطف لكن عند العطف مع الترتيب عندنا للعطف مطلقا فيكون مرجعيا اكثر من بين المعطوفين في الكلام وفي البشوت من غير ان يتيقن في مكانه او تترتب

طلب الوجه الصحيح في الآية

افعل انك ابدي به ابدي بدي اي اوله واصلته فو انما كثر كنهه فالتفصيل لا يكون البداية من
 ان غلطوا ولا عادية كما زعموا في حديث قال في الغلب البداية عادية والصواب البداية وهي فعلية من
 كانه آراءه من قوله فضيلة يعني ليست سنة لعدم اختصاصها بالموضوع على رايه في تعليقه الآتي وذكره
 لم يرد بان كونها مستحبة كما توهم من قال في سجدة لا تفرغ عن بيان ذلك بما سبق حيث قال في حيز
 الموضوع فيها بما رواه انه قد ذكره وبما ليس فلا بد من على معنى ان اولها لا يكون تكراراً لاختصاصه ان الله يحب التماس
 هذا الحديث بهذا اللفظ غريب لكن روي الامة السنة في كتبهم قديماً من حديث عاتق بن ربيعة في
 كانت كان النبي صلى الله عليه وسلم في كل شيء حتى في ظهوره وتقلده وحمل رداءه في الجارية
 وسلم الناس في ما جاءه في الطهارة وادب ولده في العباس والتموه في في قوله العلوه والفاطمه معارفة
 حتى استعملوا التبرج التسلل للتلذذ لا لالتشاكل وشعره من اجل ما يستره والبر والبر المسجل
 كذا في الذين ومن قوله حتى التعلل والتبرج بين عدم اختصاص سنة التماس بالموضوع فانه قبل ذلك
 ان النبي صلى الله عليه وسلم واطلب التماس في الاعمال ولم يرد واحد من علماء الشام في ان يكون سنة واجبة
 بان السنة والاطلب النبي صلى الله عليه وسلم مع التمسك بها فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة في الحديث
 وان كانت على العادة في الزيادة على الشيا وبما لكل باليمين وتقدم الرجل النبي في الدخول
 ذلك وكلامنا في الاوان مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على التماس من قبل النبي انما ندفع السؤال فخطاه واما ندفع الجواب
 فلان موجب ما ذكرناه انه لو كانت مواظبة صلى الله عليه وسلم على التماس على سبيل العبادة لكان التماس في الموضوع سنة
 وليس كذلك لانه من ان لا بد في سنة من الاختصاص به **فصل** في بيان فضل الفاعل في طاعة
 من اسبيل التقية تتغير احكامها بالاتباع اليها غير متغير بالكتاب والباب ولا ينبغي فيها آراء الا فلان
 الحدود وتختص بالحق كاد اجاب نفسه لسائل المذكورة في حيزها التقية ولا وجه لان يقال ان الحد وتعرف الفضل
 المذكور في الكتب التقية لان الفضل ليس من مطلقا فمقتضى استعمله غير متقول عن معناه
 المستعمل في عادية الكتب وسائر العلوم واما ما قيل من ان سبيل التماس في التقية يتغير احكامها بالنسبة
 اليها فانه ان يكون فضل سبيلها بغير احكامها وذلك غير لازم كما لا ينبغي واما ما قيل من قوله غير متغير

في قوله حتى التعلل والتبرج بين عدم اختصاص سنة التماس بالموضوع فانه قبل ذلك

في قوله حتى التعلل والتبرج بين عدم اختصاص سنة التماس بالموضوع فانه قبل ذلك

بالكتاب والباب لا ينبغي في الخارج الا غير العادة على ان السبيل التقية المتغيرة بغير الفضل والباب كما
 كالمسائل المعنونة بالغير على ما سباني في كتاب الطلاق نواقض الموضوع النواقض جميعاً
 لان فاعل ذلك كان من غير التقية لا بد من تتبع على فاعل ذكره الجمهور حيث قال في الصحاح ان فاعل فاعله
 جمع فاعله نحو ضارب وضارب او جمع فاعل ذلك كان من غير التقية مثل ما في وجوه اربع او غير ذلك
 مثل على ذلك حال بوزال وحايط وحايط فاما ذكره كاي فعل فاعله على الاخرى وهو كاي فاعله
 فاما فاعله فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 في الوجود كاي فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 ومن مهناتين فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 وقوله استعمل الباطل التماس في البناء وغيره فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 بطريق الاستعارة في جامع الباطل والافعال من غير التقية فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 انقص حتى ينفصل الى الاجسام الباطل تاليفها وتلخيصها الى غير ما يروى في احوالها فاعله على الاخرى
 ومن قال فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 استباحه ما لا يجوز فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 الموضوع فالتعبد بقوله هنا ضائع وتخصيص المطلوب باستباحة العلوه فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 اراوها العلو الموشرة في نفس الموضوع فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 معان ثلث واتباع السلف في الاحكام فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 عن ذلك الي ان نشأ الطهارة في كل استئناف فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 التقية فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى فاعله على الاخرى
 واذ لم يكن المراد من المتأخرا ما الاصل في المتأخرا لم يتقدم من السبيلين على ما بدون قوله
 الخروج كما توهم من قال في قوله على السبيلين واما قدرنا المتأخرا فيجعل لكل فاعله على الاخرى
 المعنى غير صحيح والعجب ان هذا الغالب يجمع بين انما وادب التقية ولا يري ان احد ما من عن الآخر

في قوله حتى التعلل والتبرج بين عدم اختصاص سنة التماس بالموضوع فانه قبل ذلك

لا يقال العقل المنة في نفس الموضوع بل في وصفه على الجمل فتغيرها حاله فيكون عبارة عن كمالها
 الذات وما يخرج من السبلين من الذات فلا يخرج العقل منها فلا بد من المعبر الى التقدم لا ما تناول
 لانها اوصاف على الجمل بل على الجمل فانها انما هي اوصاف لا ذات الا اوصاف الحاله
 فيه ويخرج من السبلين فكونه من الذات الا ان وصفه يخرج من بدن المتوحي
 شرطه انما يشترط في النقض على ان يتقدم كونه من اوصاف لا يتم التقريب بتاويل التقدم المذكور
 لان خروج من اوصاف الخارج لا من اوصاف الخارج عند الخارج على ما هو من اوصافه فيحتاج الى
 تاويل لا في كماله بل في كماله تام الا انما هي اوصاف لا ذات ولا تملك كونه من اسم موضوع
 لا يستعان افراد المنة كقول نفس بقية الموت والحرف المجموع نحو كلامهم اتية و اجزاء الموت
 الموت كقولهم في حسن فالت كملت كل عفيف لم يكف العوم الا افراد فان اصفى العفيف
 الى زيارته صارت لعموم اجزاء فرد واحد ودخلها فياخرج من لا كان من قبل التنازلات استوزان
 الافراد وهذا التفصيل بين فاما قبل على كل وصف لعموم الا افراد فيتناول الحما ووعيد المعنا
 حيث لا على ان يكون كماله كل موضوع لعموم الافراد وقد عرفنا موضوعه لمطابق العوم على كل
 لعموم الافراد وعموم الافراد ونقش احد ما من به ودخلها ما فهم من السبلين اي احدهما
 العبد الدبر والانتظام المذكور والفرع اعلم ان الحديث نوعان حقيقي وممكن في التحقيق هو الجنس
 الخارج من الاولي التي اربعة انواع الاول خارج من السبلين معناه كالبول الغايط والمكي
 والذي والودي ودم الحيف والنفاس الثاني خارج من ثمانية معناه كدم الاستحاضة والثالث
 خارج من غير السبلين الزوج والفرج والثالث الغرض من الدم والقيح والقيح سائر الارواح
 منه غير سائر الارواح حدث بالاجماع وانما الثاني فهو حدث عند الكل الا عند مالك فانه شرط
 ان يكون الخارج معاد وفي غيره وادقته وانما الثالث فهو حدث عندنا خلافا لاثنا في فانه
 قال الخارج من غير السبلين ليس يحدث وهو احد قولي مالك ومذهبنا مذهب العبادلة
 والعشرة المبشرة واما الرابع فهو حدث عندنا خلافا للباقيين فان المعبر عنه في حديثه

الظهور وعند غيره الاستقلال من الجاهل الى الظاهر وكنت الحكمي نوعان احدهما ان يجعله يكون سببا
 لخروج الجنس الحقيقي فاما سبب مقام السبب احكاما كالنوم والافاء والجنون والسكر
 الذي ليس العقل في المسببة الغاشية وفيها خلاف لما ذكره الثاني ان لا يوجد شي من ذلك كونه جعل
 حواشيه عابدا بعد انحصار هو التفرقة في صلوة مطلقه لقوله تعالى قد ربه لغوه مشقة واصالة والافالة
 الحديث على الذي ظهر فان في الدلالة الثانية المذكورة نوع خفاء وذلك انها انما تدل على ان الحديث شرط
 لوجوب الظاهرة واما انما ناقض لها فانما ثبت ان لو ثبت ان كل ما هو شرط لوجوب ما يحصل من الموضوع
 يكون ناقضا لوجود ما حصل من الموضوع فذلك النقص المذكور وادالة بان يقال انما لا رتب ووجوبه
 على فقد الصلوة عند وجود الحديث فقد علم ان المعنى اذا حدث ثم قصد الى الصلوة يجب عليه وضوء
 آخر يعلم منه ان الموضوع الاول قد انقضت بالحادث والا لا وجب وضوء آخر فانه ان الموضوع على الترتيب
 غير مشروط ووجوبه بان فانه مشروط بانما هم هذا فانه كتمه دقيقة تماما يظهر قبلها في سائر السبل ولا يقال
 قد تقدم ان الحديث شرط الموضوع فكيف يكون على النقص لانه شرط لوجوبه وناقض لوجوده ولا تنافي بينهما
 ومن قال انما على النقص ما كان مشروطا لوجوده ما يكون ولا تنافي بينهما فقد اخل بحق الشرع وما في
 البيان حيث دهم ان يكون بالحادث شرط لما كان لا ناقضا له يكون فاني الكلام في جنس الحديث
 لا في فرد معين منه حتى يحتاج ان يقال انما ناقض الا كان قبله الموضوع وشرط لوجوبه ما يكون معه وانه
 لو كان الشرطية والنافعية كلاهما الموضوع واحد لتحقيق الثاني في بينهما وليس كذلك على ما ثبت عليه
 اوجاه احكام من الغايط قال الجوهري الغايط المطبق من الارض الواسع وكان الرجل من اهل هذا اراد
 ان يعض الحاجة الى الغايط فعرض حاجته فقيل لكل من يفرج حاجته فقد ادى الغايط بكفي به في العذرة الى سائر
 كلامه وقول انما اصاب في اصل الكناية وبيان طريقتها الا انه اخطأ في تعيين الكناية به والمكي عنه حيث
 زعم ان الاو الغايط والثاني العذرة وليس كذلك فان الكناية فيها باخذ الفطين وهو الاثنا الى
 الغايط عن الآخر وسوحدث فالكناية به والمكي عنه النعلان المذكوران والجميع من الغايط في كلامه قد
 وقع بالاثنا ان اليد لا ينجي ان الكناية به بالجمع والخطا على حقيقة لا يجوز فيه ما تواتر عليه الكناية

في الحديث

حيث قالوا لم يلحق من الاضراس استعمل الحديث بما رآهم ان منشأ خطا الجهر في قوله فخطوه وبال
 على انهم من كره ذلك القول عيب قوله يعني من العذرة فانه فهم من ان يكون العاطي في قوله لم يلحق
 الى العاطي كناية عن العذرة وليس الامر كما فهم فخرج كون معنى في الى العاطي في الى العذرة ولا يفي
 فانه لم يلحق فلو لم يعط ان الكناية المذكورة وعلية استعملها صارت سببا للنجوز بالعاطي عن
 العذرة فتشاع فيما بينهم ذكر العاطي واداء العذرة ومنه ما وقع في حديث صفوان بن عسال
 المزاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا تشعروا ان لا تشعروا خفا مشاغلهم ثم اباهم ليلين
 لامن جباة من غايه وول يوم ثم تستعدوا استعدا منه الفعل وقالوا تعطوا والظاهر من
 عطف بالعلي في قوله فخطوه وبال من عطف يوم على غايه في الحديث ان يكون مخصوصا به
 المكسبين فان قلت فبال كناية لواقع في الآية تلك الكتاب لها ايضا الاختصاص فان متباها
 على اشياء اخرى فيجب على العادة العاقبة وسي في فضا احادي الحاجتين كما لا يخفى في المقصود فذا ذكر
 في الآية بيان مشروعية التيمم بالوضوء عند الضرورة فذكرنا غلط الاحداث الناقصة للوضوء وحال
 بيان الحال في الباقي على الراجح كما فعلنا في بيان مشروعية بدل العن الفعل حيث كنى بعلامته
 انشاء من غلط الاسباب العجيبة للفعل وسواها من جملة ما جازى في حال بيان الحال في الباقي على
 الدلالة فانهم هذا فانه من الطائفة الاختصاص ونعائس الاعتبار كما لا يخفى على ذي الاختبار وقيل
 لرسول الله صلى الله عليه وسلم فخطوه عطف على بدو قوله لا م التعليل من جهة المعنى فانه قال لقوله ما يخرج
 من السبلين في جواب من قال ما الحديث بارسول الله وانما خالف الظاهر من ان السبلية
 الحديث ونافقه على علم الكلام في الرواية فانهم قد اقرروا من قبل ما تقدم به المص من محاسن الاداب
 ولا يفتقر الى النظر في هذا الكتاب وما كذا اول الحديث قال علي بن ابي طالب لا وضوء الا من حدث قبله
 واعلم ان كبروف العا وضوءه ذكر من الاول والعطف فالسؤال عن تعليق الحديث العام بجمع افراد
 لانه المذكور في قوله لا وضوء الا من حدث فان النكرة في سياق النفي من الانا فاما العادة والسؤال
 عن الحديث المذكور فيه بدلالة المقام ووقف النسق في اول الكلام الا انه ذكره في الجواب ما هو غالب

في قوله لا وضوء الا من حدث قبله

في قوله لا وضوء الا من حدث قبله

غالب الوقوع في انواع الحديث وسواها في الحقيقة في الخارج من السبل العاديين والاحداث ان في
 قوله من السبلين معلوما لا يكون من سأل كناية للاحداث من الحديث وغيره لانه لا يخلو من الحديث
 اعتمدت وعموم سببه لانه مدلوله على ما في الحديث لا خصوص عدم الدلالة عليه وليس فيه اداة التخصيص
 وانما يخص الخارج من السبلين بالكره فذا استدل بالجمع جها عا وهذا التوجيه انما يقع في المثال
 لم يتب عليه الشراح ولم يحسوا حاله وهو ان الحديث المذكور فيه عينا لا كناية لانها في مدلوله على
 من عيبه قال ان الحديث هو الخارج من السبلين فقط فلو كان التيمم المذكور ما هو بحسب الخروج لا
 ما هو بحسب من الغايه وذلك انه ينبغي بالغايط على الوجه المتقدم عن قضاء الحاجة العادة فلا يكون
 غير انما تقابل لم يعيب حيث استدل به بالاجرة فيه وسواء كان يكون غير ما هو لا يتكافأ في الوضوء
 بخروج الحني فهو غير الحديث المكلف منه بعبارة النفس المذكور بدلالة العطف الكناية المتعلقة بعلية كناية
 قال ولا تستمسك النساء ثم انما خرج ما ذكره في تمام الدلالة في قوله عليه وهذا الحديث يتعلل بالثبوت من
 يدع الحكماء في هذا المقام مسمى الى جميع الاوامر من ان قوله او جازا احدكم من الغايه جازا
 على انك تتبر بان الغايه اسم للمطينين من الاضراس فيسبب ما يخرج من الاضراس العاد وغيره وقوت
 ان من كناية على العادة العاديه وكنية العادة انما هي في الخارج العادة كما لا يخفى والدم والسنج
 الاحكام تثبت بالنسبة بمعنى النفس فذكرنا دلائل تثبت بالنسبة ثم ذكر الدم والقيح وهو ثابت بمعنى النفس
 والعقم انما هو الابيض الا انما هو الدم ومقال له البعد اذا خرجا شرط الخروج لان نفس البجاسة غيرهما
 ما لم يوصف بالخروج اذ لو كان لغتها ناقصة لاحتاجت الطهارة لشخص ما يخرج من النفس من بدن
 الا ان الحني تنقش الطهارة كيف كان عندنا وقيد بالخروج لان نفس البجاسة غير ناقصة ما لم تقصد
 بالخروج ويزد على ذلك تعليق الاطباق العلل لان وجوبه استلزام البجاسة في كونها ناقصة للوضوء بالانكشاف
 بوصف الخروج والمطلوب على تقدير ما يكون الوصف المذكور نفسه ناقضا والوقوف بينهما واضع من البدن
 البدن ماسوي كشوي من الجسم بدون اجبة والعقوص مستعار منه وهو ما يقع على الظاهر والبطن مما سوي
 الكين والدار خارج كذا في المغرب وقد تبين في تمام الميركل المحسوس في قوله فاليوم يخرج

في قوله لا وضوء الا من حدث قبله

في قوله لا وضوء الا من حدث قبله

في قوله لا وضوء الا من حدث قبله

المفردة تجنس موضع الاصابة فيه والظهاره عن ذلك للموضع ضرورة اذا الطهارة والنجاسة ضدان
 لا يتجانان في محل واحد زمان واحد وزوالها عن ذلك للموضع يستلزم زوالها عن سائر الموضع
 لان البدين في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزى ويتوحد بهذا فخرج الجواب عن اعتراضه ان الحكم على
 القياس المذكور وهو ان فوج النجس من البدين زواله عن البدين وزوال النجس عن البدين
 كيف يوجب تجنس البدين وانما قلنا والاقصا على الاعضاء الاربعة غير معقول لاننا قد بينا
 ان تجنس المخرج يستلزم زوال الطهارة عن بعض البدين ولا يلزم زوال الطهارة عن كل واحد من
 ذلك وجوب طهارة كل البدين ومن قال ان الاقصا معقول لان الاصل ان كل الاعضاء لان
 كلمة موصوف بالحدث لانه لا يتجزى واطب في بيان ما مراد الوجه ما ذكره قال الا انه اقتصر على هذه
 الاعضاء ونحو المخرج في كونه موقوعا فيها فذكرنا واقترع على القياس فيها لاجل ما هو الحقيق في القياس
 والجواب ان لم يأت بما هو معقول كيف فان ما ذكره او لا يتوحد لان الال يدل على خلاف ما ادعا
 وما ذكره انما يتوحد لانه انما يصلح بهما للعدل عن وجوب المعقول وهو وجوب غسل كل الاعضاء
 وليس فيه ما يخرج الاقصار عن عدم المعنوية بل فيه ما يقره لان ما ذكره وجه الاعتذار من مطلق
 الاقصار والاعتذار على اعضا مخصوصة والمعقول على تقدير الاقصار على محل النجاسة او على
 ما يضل فيه ذلك المحل كما لا يخفى على ذي الاعتبار وقد اوضح عن ذلك من قال والاقصار على
 الاعضاء الاربعة غير معقول لانه غسل موضع الاصابة وانما قلنا كنه تعدي ضرورة تعدي
 الاول جوابا عن سؤال تعدد تعديل السؤال قلنا ان الخارج النجس عليه ان يتناقص الطهارة و
 هو معقول اي مدركون يقولون اذا الطهارة مع النجاسة ضدان فلما اختلف بالنجاسة زالت الطهارة
 لكن الاقصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لانه لا ينبغي ان يغسل كل البدين كما في الحيف
 والنفاس والجواب وتوهم الجواب ان ما هو معقول تجب مقدرة لاننا قلنا بالاعتبار وقدر
 الاسكام وما هو غير معقول هو الاقصار على الاعضاء الاربعة لا يتسبغ تعديته ضدان ضرورة لان
 الشيء يثبت في من غيره لا يعطى حكم نفسه وانما يعطى حكم المتضمن والاصل المذكور على

في
 الجواب

في
 الجواب

على هذا الاصل كنهه كما لا يخفى على من ردد في هذا العلم وما قررناه بين ان من ذكر المقدمة المذكورة
 ثم ادرك ما ذكرناه من السؤال والجواب فخرج نظم الكلام عن سن السداد وفتح العوالب كما
 لا يخفى على ذي اللباب وقد يقال في تحليل في تعديته حكم الاقصار على الاعضاء الاربعة لانه لو لم يتوحد الحكم
 المذكور لاي معنى الى الموضع تعديته حكم النفس بالتبطل وذلك يفسد القياس وجهه وعليه ان فيه تنكرا في انما
 ما ينبغي عليه وجه القياس بوجهه ووجهه الى المصادرة على المطابق هنا موضع كلام وهو ان تمام الجواب
 على اعتراضه ان الحكم ينبغي ان يكون احدا ما ان طول الحدث في كل البدين بخروج النجس عن بعضه معقول و
 ثانيا ان تعديته حكمه غير معقول في من حكمه معقول وذلك لان الاول انما على مقدمتين احدهما ان فوج النجاسة
 مؤثر في زوال الطهارة وثانيهما ان البدين في حكم الطهارة والنجاسة لا يتجزى ومعنوية المقدمة الاولى
 مسلمة والاقصا في المقدمة الثانية فخرج بحثنا على ان يتوحد النجاسة الحقيقة تقبل التجزى فانها اذا
 كانت على عضو لا يقصص جميع البدين بها فبالانكسارية لا يتجزى لا يقال تصاف العضو بالنجاسة حقيقة
 باعتبار حلولها فيه حيث يفقد على موضع الحلول وانما تصافه بالنجاسة كنهه فبعد الاعبار والحكم باعتبار
 النجاسة في نفسه دون عضو الكمال مشترك في عدم النجاسة حسا وحقيقة حكمه كالمعقول اعتبارا في البيع
 على تقدير الاعضاء الاربعة انما يتوحد بانهم من ان لا يكون المقدمة الاولى معقولة لان القول بان النجاسة
 العنقوة بالنجاسة كنهه بجهد الاعتبار والحكم عرفا فان ذلك امر تعدي عن معقول المعنى والمقدمة
 الثانية متوعدة عليها فلما تكون هي ايضا معقولة وانما تخفف ان المعقول زوال الطهارة بخروج النجاسة
 عن موضع خروجها من النجاسة وانما تعدي ذلك الحكم الى سائر الموضع فامر تعدي خارج عن المعقول
 فقد عرفت ان قول المصنف هذه المقدمة اشارة الى المقدمة الاولى في تعديته حكم البدين كونه خاصة ثم زاد
 في الاشارة باعتبار التعدي تحصيلها لاشارة الى ان كونه فانه لو امكن الزيادة بجانها في هذا الوجه
 الى ان المراد من هذه المجموع المذكور ما في حكم المذكور وهو المقدمة الثانية التي تنبها في ان كونه تعدي
 الجواب فانهم هذا فان شرع الكتاب قد غفلوا عنه اذا جعلوا المقدمة الثانية في المشارة الى حيث
 قالوا انما الاصل انها تنبها في هذا المخرج من السبلين اعني الغاية وهو شغل على معنى معقول وهو ان

في
 الجواب

في
 الجواب

فخرج الجواب ان في زوال الظهارة من المخرج الاشارة بقوله الطهارة وهو التلوث بالنجاسة وليس
 البدن باعتبار ان الانقاص للمحدث لا يقبل التغيري وعليه يغير معتقوله هو الانقصار على الاعضاء
 الاربعة انتهى ولا يجب عليك ان عند المقدرة الثانية من غير المعتقوله ان في حكم الاشارة
 الواقعة في عبارة النص فيما كان الخروج جواب ومن لم يقدّر تغير الدخول شرط صحة العكس لان
 لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فمخبر فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخروج مؤخر وفي الفرع لا يثبت
 على ان حكمه على الجواب في موضع لم يحكمه حكم الظاهر وعلى انه الغم في التعني وتغير الجواب في بيان غير
 ان الخروج يحقق بالاشغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع
 بس موضع النجاسة فانه ظهرت علمها انتقلت من موضع افرو في الفرع لا يتحقق الخروج الا بالاجابة
 عن الخروج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذا زالت الجلبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبيت اذا كثر
 كان ان كان فيه ظاهرا لا متعلقا بموضع وبملاء الغم في التعني كما بان في تفصيله ومن قال في
 تعويم الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الفرع لا يتم الجواب بما
 ذكر لم يعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على تعويم
 السؤال لا على تعويمه ولا ومنهم من جاز الامرين قائلا في تعويم السؤال قلنا ان خروج النجاسة من
 مؤخر في زوال الظهارة لكن لم شطط السيلان ولم يفرق بين القليل والكثير في غير السيلان
 ثم انه لما شترع في تعويم الجواب صرف الفرق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال واما ما شترع
علاء الغم في التعني فباعتبار ان الغم يشبهان شبه الدخول شبه الخارج فاشبهه الكثير خارجا
 القليل غير خارج عما يشبه به الغم كما في الام في التردد بين الشبهتين ولا يخفى فيه من الخل لان
 الفرق بين القليل والكثير غير مخصوص بالقياس كيف وهو موضع خلاف فخرج في الخارج من غير السيلان
 مطلقا والنص لم يفرق بين الجواب عنه جرد الانقضاء بدلالة الجواب عن الدخول المذكور فان سقطت
 وان كان كذا من وجه الفرق المذكور لكن معنونه يفيض على استحقاقه بل لانه سيفرغ له
 لكنه بعد في ضرورة تعوي الاول يعني الانقصار على الاعضاء الاربعة مع كونه غير معتقوله ضرورة تعوي

في قوله لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فمخبر فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخروج مؤخر وفي الفرع لا يثبت على ان حكمه على الجواب في موضع لم يحكمه حكم الظاهر وعلى انه الغم في التعني وتغير الجواب في بيان غير ان الخروج يحقق بالاشغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع بس موضع النجاسة فانه ظهرت علمها انتقلت من موضع افرو في الفرع لا يتحقق الخروج الا بالاجابة عن الخروج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذا زالت الجلبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبيت اذا كثر كان ان كان فيه ظاهرا لا متعلقا بموضع وبملاء الغم في التعني كما بان في تفصيله ومن قال في تعويم الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الفرع لا يتم الجواب بما ذكر لم يعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على تعويم السؤال لا على تعويمه ولا ومنهم من جاز الامرين قائلا في تعويم السؤال قلنا ان خروج النجاسة من مؤخر في زوال الظهارة لكن لم شطط السيلان ولم يفرق بين القليل والكثير في غير السيلان ثم انه لما شترع في تعويم الجواب صرف الفرق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال واما ما شترع

الاول هو القدر المعتقوله في الاصل وقد نفت على تفصيل هذا فيما سبق ولا يجب عليك ان كما
 مخرج في هذا المعنى بل في غير غير محتمل لغيره ومن جوز ان يكون المعنى كمن الخارج من غير السيلان
 يتعدى الى كل غير موضع الاصابة ويثبت فيه ضرورة تعوي الاول وهو الخارج من السيلان وعليه يقول لان
 شمول العلة يستلزم شمول الحكم والرد من الاول الخارج من السيلان لانه ذكره في قوله لا يخرج
 من السيلان ذكره في بياننا فقدره الكلام بغير معناه ومن لم يعل عليه غير معناه يحقق بالبيان ان موضع
 حكم الظهير وبلاء الغم في التعني لان زوال الغشرة تظهر النجاسة في مكانها تكون باقية لا خارجة بخلاف
 السيلان لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فبذلك يظهر ان في السيلان منها مكان
 المذكور فيما قبل الجواب ورتبها على ان زوال الغم من السيلان المذكور في هذا المقام هو الجواب وزعم الخروج لغير
 فان قلت في تمام الجواب على عدم تحقق الخروج بدون السيلان فكأن حقه ان يذكر اداة المحم ويقول انما
 يتحقق بالسيلان قلت كانه اذا كان الخروج عند السيلان يتحقق وعده عدم شكوك الاكل
 عدم تحقق الوضوء اليقين للمحدث المشكوك في عدم ارادة ما ذكر في ضرورة المحم اشارة الى ان تمام
 الجواب لا يتوقف عليه مع ان فيه ابعاد الكلام عن غنطه المشبهة فانه ان ادعى المحم لكان مانع ان يخرج
 ويطلب الدليل عليه وهذا امر كذا في بقية التي تعويمه النص بعبارة او وقعت بسخرتها والناظر في هذا
 المقام لعدم وقوعه على المحم غير احواله الكلام بان زادوا عليه اداة المحم زاعمين انهم سألوا في
 ازاله ما في عبارة النص من التعوي وقد عرفت ان سببهم غير مشكور على الاشغال خروج معنى الاشغال
 من الباطن والخروج الى الظاهر وانما ارد قوله والخروج من تمام الكلام في هذا المقام بدونه تعالى على ان
 الفرق بين الموضعين وان تم بسترها الاشغال من موضع النجاسة لكنه لا يكفي في تحقق الحدث
 بل لابد معه من الخروج الى الظاهر فان الاشغال من موضع النجاسة قد يتحقق بدونه كما اذا غر جانب العين
 فسأل عنه الدم الى الجاني لا فواف ان اشغال الدم يتحقق في هذه الصورة ومع ذلك لا يكون ناقضا لعدم
 تحقق الخروج الى الظاهر كونه الركن الابع الصباغي في شترع محم الغدوري وعمل الرابدي في شترع فان قلت
 من كونه وط العكس ان لا يكون في محل منصوص وقد ورد النص فيما نحن فيه قلت ان النقل الذي شترع به

في قوله لا يتغير حكم الاصل لم يوجد ذلك الشرط فمخبر فيه اذ في الاول اعتبر جرد الخروج مؤخر وفي الفرع لا يثبت على ان حكمه على الجواب في موضع لم يحكمه حكم الظاهر وعلى انه الغم في التعني وتغير الجواب في بيان غير ان الخروج يحقق بالاشغال عن موضع النجاسة وفي الاصل يحصل ذلك بحجج الظهور لان ذلك الموضع بس موضع النجاسة فانه ظهرت علمها انتقلت من موضع افرو في الفرع لا يتحقق الخروج الا بالاجابة عن الخروج لان تحت كل طهارة مطلوبة فاذا زالت الجلبة كانت النجاسة باقية لا خارجة كالبيت اذا كثر كان ان كان فيه ظاهرا لا متعلقا بموضع وبملاء الغم في التعني كما بان في تفصيله ومن قال في تعويم الدخول عند بيان تغير حكم الاصل في الاصل استوي القليل والكثير وفي الفرع لا يتم الجواب بما ذكر لم يعب لعدم الانطباق بين السؤال والجواب فان انطباق الجواب المذكور على تعويم السؤال لا على تعويمه ولا ومنهم من جاز الامرين قائلا في تعويم السؤال قلنا ان خروج النجاسة من مؤخر في زوال الظهارة لكن لم شطط السيلان ولم يفرق بين القليل والكثير في غير السيلان ثم انه لما شترع في تعويم الجواب صرف الفرق بين القليل والكثير الى التعني حيث قال واما ما شترع

عايب

ابو منصور ان الخلاف في المسئلة في الحقيقة لان جواب ابى يوسف في الصاعد من المعدة وانما حث
 بالاجام لان نجس وجواب ابى في الصاعد من حاشي الخلق والاعراف المادية وانما ليس بحث بالاجام
 فيكون ان كان حاشي غير غلوها بشي من الطعام وغيره تبين ان لم يصعد من المعدة فلا يكون نجس ولا
 يكون حثا وان كان غلوها بشي من ذلك تبين انه صعد منها فكان نجسا فكون حثا وهذا هو
 الاصح لان في البداية وهذا تبين ان من قال في شرح قوله المص انا في بعضا يعني صرنا لا يشوبه طعام
 فصره بمعنى معناه ومنه ان علي غير معناه حيث وجه قوله من حذر المسئلة على تحقيق الخلاف فيها على
 اصل من ذهب الى ان الخلاف فيها بالحقيقة اما ان قال من المص انه ان النازل من الراس ليس
 من النجاسة في الكلام في البلغم الخارج بالقي لا في البلغم الخارج مطلقا والاعتداد بانهم يتساقطون
 ويعدون من نجس الا في اعتبار فروجه من النجس كل من جهة انه لا يتنجس فيه احد وجهي الخلاف فينا
 اذا كان نزول مرة فالحديث لوجع بلاء الفم فانهم انه نجس بالمجاورة يعني ان الخارج من المعدة
 جاورها نجسا فصار نجس بالمجاورة كالطعام ولو وجه آخر ذكره في المسئلة السخري في المطر
 وهو ان البلغم احدى الطبايع الاربع فكان نجس كالماء والنجس لم يمتد الى هذا الوجه لانه لا ياسب
 اتعاده في ما دام البلغم النازل من الراس وهذا تبين ان من قال انه نجس بمجاورة ما في المعونة
 من النجاسة وقوله في بلوغ حكمه كالمطهر فيكون ناقضا كالصفاة لم يكن علي بصيرة في تحريم دليله ونقص
 تطهيره حيث لم يحل الجرحين بالانوار فان مقتضى الوجه الذي ذكره المص القياس على الطعام علي ما استلزمنا
 والقياس على الصفاة او حاصل الوجه الذي ذكره انه يخرج اللزج هو الذي اذا انفصل عن الجار العزيم في يما
 اجزائه وامتدت شئ من مقله ومغسله كالصل في فصره بالزلق فقد اخطا لان اللزج غير اللزق
 كيف قد تحقق كل منهما بدون الآخر فان اللزج لا توجد بدون الزلاق في العلل الثلاثة توجد
 بدون اللزج في الاجسام لا يتخلل النجاسة يعني ان اللزج القاية بالبلغم يمنع عن قبول النجاسة
 فانما السيف الضليل بخلاف الطعام لا يتخلل فيجعله نجسا غير المجاورة وما قيل في نقص بلغمه في النجاسة
 ثم لوضع ناله نجسا بحسبه واجب بانه لا رادية في هذه المسئلة وليس حكم ما فوق بينهما ان البلغم ما

هذا هو الوجه في المسئلة

هذا هو الوجه في المسئلة

هذا هو الوجه في المسئلة

مادام في الباطن من ذواته في نفسه او كونه واذا انفصل عن الجبلين نقل نجاسة فيقل رزقه واذا نقل رزقه
 اذوات رفته فآثاره فيقل النجاسة مشتقة من العقول عن منهوم قول المص والقليل في القوي غير النجس
 اي ليس نجس وسوان القليل في غيره نجس في الصورة المذكورة لما كان القليل من غيره كان
 نجسا وما ينقل قليل جواب خلق قدر تعويم النجاسة في الخارج عن معدن النجاسة فلا يخلو عن النجاسة
 كالمعدة يخرج من الدم فيكون حثا وان كانت عاهرة نجسا بالمعدن وتوهم الجواب ان قليل
 النجس لا يكون حثا بخلاف نجاسة الحصة لان قليل النجس من السيلين اذا فرغ يكون حثا على
 ما مر ولو ما دام يعني صاعدا من الجوف بدلالة قوله لان المعدة ليست بموضع الدم وانما اجتماع
 الى التغيير والاستدلال لان القوم ينعونه النازل من الراس حيث يقولون ان ماء دمان نزل
 من الراس ويوسايل نفس الوضوء بالاجماع فيسئل ان دم سايل ان معدن الجوف كذلك
 عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد لا ينقض ما لم يعل الفم لانه نوع من انواع النجس وهذا اذا كان
 رقيقا وان كان قويا منعقد اورد في الحسن عن ابى حنيفة انه لا ينقض الوضوء ما لم يعل الفم لانه صفة
 سودا وليس بدم انتهى وفي البداية واما اذا ما دام لم يذكر في ظاهر الرواية نقضا وذكر المص في
 ابى حنيفة وابى يوسف انه يكون حثا قليلا كان او كثيرا جازا كان او مائعا وروي الحسن بن
 زياد عنهما انه ان كان ما يعا ينقض قل او اكثر وان كان ما لا ينقض ما لم يعل الفم كيف كان
 وبعض مشايخنا يفتوا روايته محمد وحملوا روايه الحسن في القليل من الكلي على الرغوة وعلى عود
 شيخنا لانه المواقف لا موالحها في اعتبار فروج النجس لان الحديث اسم له القليل ليس
 بالخارج واليه اشار في الجامع الصغير من غير خلاف فانه قال اذا فسل قل من بلاء الفم لم ينقض
 الوضوء من غير فصل بين الدم وغيره وعامة مشايخنا حققوا الاختلاف وفتحوا قولهما لان القياس
 في القليل في سائر انواع النجس ان يكون حثا لوجوده في حقيقته وهو الانتقال من الباطن الى الظاهر
 لان الفم الحكم الظاهر على الاطلاق وانما يستقط اعتبار القليل لاجل المخرج لانه يكثر وجوده ولا اعتبار
 القليل من الدم لانه لا يغلب وجوده بل يذكر في حق القياس وهو على ان يغلظ في غير غير يات

هذا هو الوجه في المسئلة

هذا هو الوجه في المسئلة

هذا هو الوجه في المسئلة

لا يسود في معتدلة يعني ان هذا يحصل اما لان المعدة ليست بموضع الدم ولو كان من
 قرة فكان ما كان لا يكون كذلك قطيع به يتجه المناقشة بل من اعتبار ارباب كرامه من اطباء
 والماء والعاني والصفراء والسوداء ومن قال في غلبة الطعام والكماء والكره والصفراء والسوداء
 فقد اخطأ خطأ فاحشا لان المرء ليس له افرغ الصفراء والسوداء وكذا لم يصيب من قال من
 الطعام والماء والكره والصفراء حيث غلبت الكمية بالسوداء وعلى تقدير التحسين في الصفراء احسن به وما يقيد
 من العجز بالمثل الى السوداء احدى الطبايع الاربعه فبقية غلبه عندي لانها تعد من الاغلاط لا من الطبايع
 الاتري ان الطبايع اقالوا الاغلاط اربعة الدم والكره والصفراء والبلغم فليج الاول
 ما رطب واشتد بارايس وثالث ما ريس في السابج بارد رطب فليكن لثقل من حار رطب طبايعا
 لان رطب طبايعا في ان الطبايع على الاغلاط الاربعه شايخ فيا بين اربعة الدم قد نكسها في تفسير
 الموضع الجوهري وعند ما ذكر شيخ الاسلام في بسوطان قول لي يوسف في هذه المسئلة
 مضطربة ثم من جملهم محمد بن ميمون جلد مع ابي خيفة واختاره الحسن ابن سينا بقوله نفث الالبوة
 البراق ان كان متعلما مع بان يكون غالبا عليه وبالا فالحال سبلان بقوة نفث في صورة
 الغلبة فانه وان في صورة الاستواء فاما اعتبار الكمية بقوة نفث احياها ومن قال ان كان على
 سبلان ما بان في قوة نفث الالبوة البراق فقد نكسها لان الكلام فيما خرج بالتي وفود به يكون
 بالتقسيم ودرج الطبايع الالبوة الخارج وذلك ظاهر ومنهم من قال يعتبر ذلك من حيث لا يكون فان كان
 احمر انقضى وان كان اصفر لا ينقضى يعني هنا اشكال في عنوان الاحتياط ليس من الاوائل الشبهة
 فادرككم بانقراض الوضوء بوجبه وكم يتوقف على تفصيل في هذا المقام علمت ان ههنا قياس احداهما
 ان الدم والبراق لا يتساويا في جميع جهتها لظهور الاباحة والاصل فيما اذا اجتمعنا ان تقدم جهة
 المظهر فاما ان يكون ان يكون فوج الدم بنفسه ويجوز ان يكون تبعا للبراق فانقراض الوضوء
 به شكوك حوله فحينئذ الاصل ان العيين لا يزول بالشك كما تنقض القياس ان رجعا الاولي
 اعتد بالاحتياط فالاحتياط لا مخرج لا مخرج قد افصح عنه من قال وان ت او لا لا يجب عليه الوضوء

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

وقياسا ويجب استحسانا فاعدا بالاحتياط وهذا على ما في ما وقع في كلام الامام السرخسي في حيث قال
 وان كانا سوا في القياس لا وضوء عليه لانه يتيقن بصفه الطهارة وهو في الشك من الحدث وكنته
 استحس فقال بقوله نفث فاسودا يكون سببا لبقوة نفث ايضا ثم اعتبارا لاجل ما بين جوبه
 الوضوء واعتبارا لاجل ما لا يوجب الوضوء فالاحتياط بالاحتياط اولى لقوله ما اجتمع الخلاف في ذلك
 في شي الا وقد غلب الامام الحلال في الكتاب قال حب الي ان يعيد الوضوء وهو كسرة الى ان يغفر
 واجب وهو اختيار محمد بن ابراهيم الحيداني واكثر المشايخ طائفة يجب الوضوء لما بيناه انتهى وان قل
 ارادنا قلنا القصور من حد ملأه الغم يعني ان العبد عند ما يما اذا كان الخارج بالتي وما سببا لشرط السبلان
 لاشترط ملأه الغم لانه لم يخلق عند ما يخرج من غير السبلين غير معدود من انواع التقي لان العبد ليس
 بموضع الدم فتعين كونه من قرة في الجوف ومن قال يكون من قرة في الجوف ظاهر انك لم يلقه موجب
 التقليل المذكور فتعين كونه من قرة في الجوف ولو نزل من الراس انما افزده بالذكر لان ليس من
 انواع التقي فكنته مناسب للمسئلة بقوله غير مندرج فيما ذكر قيل هذا من القاعدة التعليلية اذا خرج
 الدم من البدن فخرجوا الى موضع لم يجد حكمه كحكم الطهر في بعض الوضوء لعدم تحقق الخروج من البدن قبل التجاوز
 الى موضع لم يجد حكمه كحكم الطهر في الصورة المذكورة فمروا ان داخل تحبب الانف لم يبا فحكمه خارج لا في
 الوضوء ولا في الغسل من غسل عن هذا الاعتراض بل حكم هذه المسئلة قد علمت قوله في اول الفصل
 الاول الدم والعقير اذا خرجا من البدن فخرجوا الى موضع لم يجد حكمه كحكم الطهر فكان ذكره تكميلا واجاب
 بان ذكره ههنا ليس بيان حكمه كونه معلوما من ذلك او اوصول الدم الى تحبب الانف وانما ذكر
 ههنا بيان الاتفاق واصحابنا لان عند زفر لا ينقض بوصول الدم الى تحبب الانف انما ينقض اذا وصل الى بالان
 واليه استرجعوا بالاتفاق انتهى فكم يحسب في السؤال ولا في الجواب مما اندس اسم بالصواب
 نقض بالاتفاق يعني ان اصحابنا انفقوا زفره في الاكثاف بالخروج الى موضع لم يجد حكمه كحكم الطهر ولم يشعروا
 بالخروج الى موضع لم يجد حكمه كحكم الطهر في الخارج من ظاهر البدن ووجه كذا رفق بينهما ما استدلوا به
 بقوله في تحقيق الخروج يعني ان الما فهو الانشغال من موضع النجاسة الى الظاهر وذلك تحقيق في الصورة المذكورة

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

هذا هو الوجه في قوله
 لا يسود في معتدلة

من فناءه بغيره لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يعبد لا تفد وان تعددت في السجود
دون الركوع على النجوم عند ما تنقضي السجود دون الركوع كما تراه من قال كانه
سبي علي فنام لم يسترح في الركوع دون السجود وتنقضي النظر ان يفصل في ذلك ويقال
السجود ان كان تجافيا لا يفصل السجود والايضا انتهى وانما يدل عليه ان لو كان انتفاض
الظهر من سجدة واحدة ولو كان كذلك فترفع به فاحي خان قيل ما نزل عنه حيث
قال ولو نكس لم يقدح في نفسه حتى اضطلعوا فيه قال بعضهم ينقص جهارة ولا يفسد
صلوته ولما ان يتفادى وبني وقال بعضهم لا ينقص جهارة ولا يفسد صلوته كالنوم في السجود
انتهى وغيره ما ذكر ان شجاع ان نوم العائم والراكع والساجد انما لا يكون حذافا اذا كان
في الصلوة فاما خارج الصلوة فيكون حذافا في ظاهر الرواية لا فرق بينهما لبعاء الاستسكان
كذا في سبوطه ثم لا يرد السهم حتى نقول هو الصحيح وما ذكره ابن شجاع لان بعض
الاستسكان بان هذا وجه على قدره على الوجه المتقضي مع احاطة على ما تخرج به لما فيه من
نقص ضعف على ما يستفاد عليه لانه في القول باصالة في هذا الباب بل لا يفرق عليك
عند تمام الكلام وانها تفصيل المقام بمعون الملك الكلام هو تفصيل ما ذكره ان النوم على
ما عرفت قبل هذا انما ينقض الوضوء كما لو كان سببا لما هو حدث حقيقة وليس بل بغيره
وكنه باستطلاق الحديث واسترخاء المفاضل على ما قاله الرسول طعمه ذلك عليه يعني المؤخر فان
المؤخر هو الاسترخاء وطحا وذلك بزوال سكة تكون بقوة اليقظة فادام على هيئة يكون
بتكف واسكان باليقظة فلا استرخاء فلا يكون النوم سببا فلا قيام تمام الحديث وان
كانت الحالة مخالفة لما اذا كان مستويا للجوارح ولا يكره المتحرك فان التوركة طية
كثفت عن مخرج الحديث غير ان التعطيان يتكلمه بغير الحديث لا بالخرج فلان ما وزالت قوته
منه والمسكة كانت زائلة بالجلبة بمحقق الاستطلاق فاشبه النوم مضطجعا وكذا انما
ساجدا يكون النوم ناقضا بوجوب هذا القياس لانه انما تكرر القياس فيه بالحديث الثاني

نحوه ما ذكره في الاستسكان

ذكره ومن هنا يتبين وجه ما يشاء من الية بطلان الامل فيه من ان التعليل المذكور لا يتم الا بالرجوع الى
الحديث حيث اتجه عليه النقض بالنوم في السجود فاحتج في التقضي عنه الى التمسك به وانما احتج
الاحتج بتدعيم التعليل المذكور على الحديث من غير عمل عن هذا عكس الترتيب فلما لم يسترخا و
اذا لم يتم لم يكن النوم سببا لغيره شي عاده فلا يقوم مقامه لان ما فيه مقامه انما هو السبب لا غير
ومن زاد على هذا وقال لان السبب انما يتم مقامه لا ان كان عال بالوجود بل بالسبب اما
اذا لم يغلب فلا لانه يقع الشك في وجود الحديث والوضوء كان تابعا بين ظاهري الا ان
تدفع على تمام الكلام وقضا الملم ولم يتف على خروج الكلام تلك الزيادة من سنن النظام
كما لا يخفى على ذوي الافهام والاصل فيه لقوله عليه السلام يعني ان الامر الذي يرجع اليه في هذا الباب
الحديث المذكور قيل من الحديث غير صحيح لان مداره على بي العائنة وهو يوهن عند النظر
روي عن ابن سبيح بن ابي قال حدثت عن ابن ابي العائنة فانه لا يابى الى عمل اخذ ابي
لا يابى الى ان يروي عن كل واحد واجب بان ابا العائنة ثمة نزل عنه الثقات كالحسن والبرهم
المتقني والشعبي وكونه لا يابى الى ان اخذوا بغيره من مسانيدهم وهذا الحديث
الي ابن عباس رضي الله عنه وغيره فكيف يمكن ان كان ثمة لا باخذ الحسن ثقة فيقبل من سبله الا ان
يقبل مسانيد ايضا فالجواب في الجواب ان يقال ان طريق اسناد الحديث غير صحيح في ابي
العائنة على ما فهم ما ذكره الامام العاصم ابو زيد الدبوسي في السلسلة حيث قال ولما مازدي ابو
الولادي وابو الحسن الكوفي عن جماعة باسائدهم عن عبد الله بن سبيح رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال ليس علي نام فنام او راكعا او ساجدا او قاعدا الوضوء انما الوضوء على من نام مضطجعا
فانه اذا اضطجع استترت معاصلة انتهى ولا يخفى ما بين الحديثين من الاختلاف في العبارة لانه
غير مؤخر في بعض النسخة فاما ما اعتبره من لا وضوء على من نام نهى النبي صلى الله عليه وسلم وقوله انما هو وجه لانه
لأنه لا يكون مؤثرا في ما عاده والتعليل مجتهد وهو استرخاء المفاضل وذلك بالاضطجاع فاما ما دام
على الهيئة التي تكون بتكلفت اليقظة فلا استرخاء المفاضل فلم يوجد سببا لغيره فخرجت العائنة

والفصل في شرح الحدود
في الشريعة وجوبها على العائنة
السؤال الجواب كذا في سنن في شرح النجوم وغيره
سواء هذا مما كذب اليه في الحديث
فيكون من غير ما قيل في سبب كسر الان
ويكون ان يقع في الحديث من غير ما ذكره في الكتب
انما كذا في شرح الحديث كما لا يخفى

فانه خالف من هذه الامور التي لا يوصف ح في مسند ابن حنبل ولا شك في محبة ذكره
 ابن مسعود وابو نعيم في الصحاح رغبته عنهم وقال صاحب الرواية بعد ما اطلب الكلام في
 هذا المقام فظهر هذا ان عبد الملك في هذا الحديث ليس هو الجاني لمطعم في القدر كما زعم
 البرقي والدارقطني انتهى هذا بين ابن من قال ان با حقيقه يروي هذا الحديث عن منصور
 بن زاذ عن الحسن بن عبد الجبالي لم يصح في توصيف عبد الجبالي وعلمه بترك القياس
 اي بترك الحديث الذي كان روايته وفاقا لغيره في الاجتهاد وكافي موسى النعماني
 بترك القياس وانما لم يزد علي هذا ما زاده بعضهم من قوله الذي يحمل به الصحابة والتابعون لان
 هذا غير لازم في كون الخبر مقبولا على القياس فان الخبر فيه رتبة على ما تعرف في محله ثم
 ان على الصحابة رغبته عنهم به غير ثابت بل الثابت خلافهم فيه حيث ذهب ابن مسعود
 جابر ايضا على ما ذكر في الرواية الى عدم نقض الوضوء بالتمتع به في الصلوة وما ذكر جواب
 عن شكك الشافعي بالقياس بان يقال ان ما ذكرت من انه لم يوجد الحديث ولا سبب جوده
 مسلم لكن هذا حكمه في نفسه على خلاف القياس ثم اشار الى الجواب عن تعليقه بقوله وكذا
 اي ولعمرك ان التهمة محمولة بسبب عدم نقض الوضوء بها خارج الصلوة وفي صلوات الجارة
 بقوله والافرد في صلواته مستتمه الاركان فبقى فيما وراء ذلك على اصل القياس لان ما
 ورد على خلاف القياس يقتضي على حده فلا مانع لان يقتضي الى صلواته الجائز و
 قيل في تفسيره مطلقه اي كالمؤدود وعليه ان الكلام في الصلوة بجماعة وقدر فيها الاثر و
 التوجيه بان الملام من الكمال عدم العصور من جهة الاركان يا باه قوله فلا يتعدى الى صلوة
 الصبي لعدم العصور فيها من جهة الاركان والتمتع به ما يكون مسموعا قال الزاهد في
 شرح الحق اعلم ان هذا الجنس على ثلثة انواع تبسم وبه اسنان من غير صوت وانه
 لا ينقض الصلوة ولا الوضوء وشكك وهو ما يكون مسموعا لا يشبه جانيه بطلانها دون الوضوء
 وقهرته وهو ما يكون مسموعا وبه رتبة وانما التهمة انواع قهرته بطلان الصلوة دون الوضوء قهرته

في الصحاح

في الصحاح

كقهرته الناجم في صلوة والاسم منها يعني في احادي الروايات وقهرته بطلان الوضوء دون
 الصلوة كقهرته بعد الشهادة الاخير قبل السلام وفي سائر ما يظهرها فيها وفي جميع من ائتم
 البخاري وقهرته الصبي في الصلوة لا تنقض الوضوء ومن سكت عن هذا بطلان الوضوء دون الصلوة
 وعن ابن القاسم بطلانها والصلوات كما يكون قبل هذا التفسير للشيخ انما يقع على الصلوة
 وانما التهمة فلا يندفعك من التفسير لا نعم الشامل لقهرته فانها من افراد الصلوات كما عرف
 من قوله في الاس فحكيت كنكم قهرته وليس ينبغي لانه اذا ذكر العام متبلا للخاص يكون انما
 منه ما يتقابل في ذلك تفسير للام والمعناه الاضطراري ثم ان كون الصلوات مسموعة لا يقتضي ان يكون
 لصوت غايه يكون خفيقا لا يسمع جهره وانما قلنا على ما قيل ان سلة الصلوات غير مدونة
 في الكتاب وليست من مسائل الجامع الصغير بخلاف سلة القهرته ثم انه لم يذكر سلة
 التسم وتبلي في وجه تركه لما ان ليس من سلة الصلوة ولا الوضوء فليس من هذا على ليس
 بسنخ لان النص في بيان ما ينعقد وما لا ينعقد فله مدخل مما قال الشيخ ابو نعيم المعجزي
 الشافعي الا اطلع في شرحه خضع القدر وروى واما ما دون القهرته من الصلوات فلا ينفك الصلوة والوضوء
 لما روي انه دم تسم في الصلوة ولم يستأذنها انتهى واليخفي ما فيه من عدم اللزوم بين الصلوات التسم
 ثم ان النص ترك السكر والبشارة كونهما من في الكتاب والجامع الصغير قال الزاهد في
 شرح الكتاب وقد ترك من الخواص السكر وانه حدث اذا دخل في منية قائل هو الاصح
 والامامة الفاشية وهو ان يمس فخرج فخرج امره منشرة بل ما لم يمس حدث استحلما
 عندنا خلافا لغيره وقال صاحب الخلاصة والبشارة الفاشية ان يمس بطنه بطنها وفجره فها
 وليس منها ثوب سواء كان من قبل القبيل او من قبل الدبر ولا يندب عليك انه لم يصح في
 قوله ان يمس بطنه بطنها على ما يفسر عنه قوله او من قبل الدبر فانه ثم ان الشوط عدم الجاهل بين الجاهل
 لا يجوز البشارة من كونه من قال بان تباشرها متجردين وان شئت التمه لا تافج فخرجها والدلالة
 ذكره كبره ثم فسمه بالمدونة رعاية للعبارة الجامع الصغير ولا ذلك لكان متقنه ان يتوال المدونة

في الصحاح

في الصحاح

في الصحاح

في الصحاح

يخرج من دبرها قال ابن دبرها اذا خرجت منها نفق مغلظة بخلاف اذا خرجت من القبل
 قال القاضي ابو زيد في الاسرار ان الوضوء يجب بالاجماع من الدودة يخرج من الدبر كالمخرج
 ولو خرج من غير ذلك لم يجب الوضوء كالخنا وفي الخلاصة ان الدودة ان خرجت من الاذن والا
 ولو خرج من غير ذلك لم يجب الوضوء كالمخاض وفي الخاتمة الدودة اذا خرجت من الدبر فهو حدث
 والغرم لا تنقض وان خرجت من الاصل تنقض وفي الخاتمة الدودة اذا خرجت من الدبر فهو حدث
 وان خرج من قبل المرأة او الذكر كذلك والمدا بالداء الدودة انما قسمها او يخرج في الجماع الصغير
 له لا يتعارف سقط عليها ووضعه المشكوك فيه بناء على غالب المتأخرين انما حكم في الذباب
 ايضا كذلك في الصورتين كذا ينبغي ان يلاحظ هذا العام والمصلحة اليه ما سبق اليه من الحكم
 من انه انما قسمها ما دفع الشئ في بعض بان الدابة وهي النور والماركف يخرج من الدبر او من
 راس الخرج وهذا لان الدابة في اصل لغة اسم لكل ماش في الارض والاشياء ما ظهر بال من قال
 وجدت تحتها فتقسم الدابة بالدودة لما ذكره في الذباب ودخل في الدبر ثم خرج لا ينقض
 الوضوء واستحسنه ولقد اصاب من رده عليه بقوله والله لا ادري ايها اعظم من الاخر المتعدد
 او المتعدد لان الذباب الداخل في الدبر اذا خرج عنه لا يخرج عن قليل بل هو الغليظ في البيليين
 حدث بالاجماع فان قلت ما تقول فيما قلته من الانية الخستي حيث ذكر في الميسر
 خروجها من الدبر من غير ذكر الخرج وقسمها ايضا بالدودة قلت انما قلته من الانية هي فقط
 على عبارة محمد في الجامع الصغير فانه قال فيه دابة او لم سقطت عن راس الخرج لم تنقض الوضوء
 وان سقطت عن الدبر فنقض الوضوء وانما قسمها في مكان الحاجة الى التفسير في وضعها في الال
 يعني في مثل الجامع الصغير وهذا يعني النور المذكور لان النافق الخارج وهو على الدودة
 من البلاء دون نفسه لانها ليست بنجاسة ولهذا دخلت جازت الصلوة معها ولو وقعت في
 الاناء لا تقسه وكرهتم الانية الخستي واستحال ان يخرج من الدبر من العذرة لا ياتي في ذلك
 فانما النوع يستحيل من الدم الخبيث لان الدم يستحيل ان يكون في البقية ثم نصير في خارج انه ليس
 بنجس وذلك قليل القليل حدث في البيليين دون غيره ما على ما حققته فيما تقدم بهدتين

في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج

في قوله من الدبر او من راس الخرج

فساد ما قيل في قوله من بعض شروح الجامع الصغير بخلاف الدابة التي يخرج من الدبر لانها استخالت
 من العذرة فخرجها كخرج العذرة لان الخبيث ما عليها اطلق عليها الخبيث لانها نجسة في احد
 الصورتين المذكورتين وهي صورة خروجها من الدبر وان لم يكن نجس في الصورة الاولى
 بناء على القاعدة السابقة وهي ان ما ليس بنجس يخرج من الدبر وان لم يكن نجس في الصورة الاولى
 والطهارة باعتبار الخالين مرج اعتبار حكم النجاسة لانه دار الجواب في صورة خروجها
 من الدبر بخلاف حكم الطهارة فانه ليس بعدا واصلا ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة قال ما ذكر
 في الدابة لان الخبيث ما عليها لا يخرج الا على رواية محمد ومن الغافلين عن هذا قال لا يقال كيف
 قال المص لان الخبيث ما عليها وذلك قليل وقد ذكر قبل هذا ما لا يكون حذرا لا يكون نجس لان
 المص يجوز له ان يطلق اسم الخبيث على القليل لانه عند محمد نجس او لم يدققه اللغوية الا انهم
 فيكون معناه حذرا ان الخبيث القوي قليل حدث في البيليين دون غيره ما ومنهم من قال يجوز
 ان يطلق الخبيث على ما يخرج من الخرج بطريق المشكوك فانه لا كان بالنسبة الى الدبر نجسا وذكرني
 الخرج لفظ الخبيث ولا يذهب عليك ان ما يخرج منه يعمل عن تنعيم الشك كل من لم يفرق بين
 التغليب لكان له وجه فكلما لم يفرق بين الطريقتين مع البعد بينهما وذلك قليل مع طهارة
 الخارج وانما نقض في غير البيليين الخارج دون الخرج على ما صرح به في او الفصل اعلم تعرض
 لعدم الحاجة الى الفرق المذكور هنا فمما نحن في هذه المسئلة والمسائل الانية بعد ان ذكرنا فضل
 مسئلة التي اثارها لما كانت من خصائص الجامع الصغير او ما الى اخر الفصل كراهية الفصل بين
 مسائل الكتاب باليس منها فاشبه الجشاء والفساء الجشاء صوت مع رجب يخرج من الفم
 عند الشبع والفساء رجب منته يخرج من الدبر بلا صوت يعني اشبه ما على الخارج من الخرج و
 الدبر الجشاء والفساء من حيث ان ما يتصل بالجشاء والفساء من الرجب المنته قليل وهو عفو
 في الجشاء لانه خارج من غير البيليين وليس يعفو في الفساء لانه خارج من احد البيليين في
 الكلام لف ونسبه غير مرتب ثم اختلفوا ان عين الرجب الخارج من الدبر نجس او طاهر الا ان

في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج

في قوله من الدبر او من راس الخرج

في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج
 في قوله من الدبر او من راس الخرج

اذا كان فوجبه من ايجاد اقترت بقوة نفسه لا بالقشره اما اذا قشره بالاحتياج اذا عجز ما خرج
 بقشره العجز اذا لم يعجز لم يخرج باليقين لانه يخرج بالقشره لا خارج بالطبع والمعتبر هو الاحتياج وقد اشار
 ان راع على فعل الجمله الى هذا المعنى في تعليقه بقوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم
 ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان
 من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان
 الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا
 تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج
 مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير
 انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب
 المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما
 على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم
 لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم
 فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية **فصل**
في الفصل آفة الغسل عن الوضوء اقتران العبارة الكتاب فانه ذكره مؤخر عن الوضوء في الآية
 الدالة عليها واعتبار الاشارة حيث ذكره موجب الوضوء مصدرا بلكة اذا الدالة على كثرة التوقع
 وغلبة وذكر موجب الغسل مصدرا بلكة ان الدالة على ندرته وقوعه وحج ان دوران بوقوع الغالب
 ويشاء منه وجاؤه وان ما يبعد وقوعه يكون الحاجة اليه كمن فيكون معرفة اتمه ورعاية
 الترتيب الطبيعي فان موافقة الوضع للطبع من شرائط حسنة وذلك ان الغسل يشمل الوضوء
 حيث يتحقق الوضوء في فتم الغسل فهو جزمه والجزء مقدم على الكل طبعاً ومن قال لان محل
 الوضوء جزء البدن ومحل الغسل قبل الكل فكذلك لم يدري تحقق علاقتي الجزئية والكليّة بغير نفس
 الوضوء ونفس الغسل الا لما عدل عنهما الى محلهما في بيان وجه الترتيب بينهما باعتبار تينك

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

العلاتين وقد قد منا وجها آخر لتقدم الوضوء على الغسل في ذكره واما ما قيل فيه لان الوضوء وظيفته الاثبات
 الاصفى والغسل وظيفته الحذف والاكبر والاصغر مقدمة الاكبر فليس بشي لعدم تمام المقدمة اثباتا
 والاصغر مقدمة الاكبر فقد برغم انه خالف اسلوبه في الوضوء حيث هو الدليل منها وقدوة
 ثم لانه كان ذلك على خلاف الاصل لكونه مخصوصا له وسي البداية بالآية الكريمة يتنما ومعنى
 الغسل ما يتعلق به من الكلام قدمه وبعبارة فضلهما وصل نون ومهما لا فصل لا ينيون لان
 الاعراب لا يسحق الابعاد العقد والتركيب على ما عرف في المفصل ووض الغسل الواو
 للعطف المعطوف عليه قوله فضل في الغسل من قال انه للعطف على قوله فوض الوضوء فقد اجمد
 ولم يدرك الغسل مانع عن الوصل وان كان يقتضي الظاهر ان يقول وضوءه وانما عدل عنه محافظا على
 عبارة القدر في ولا يقتضي ظاهرا كلامه الكافي بالغير والعرض على ما بين في ما سبق من الا
 صطلاح الشريعة فمن زعم انهما بمعنى المفروض فقد اخطا المصنف والاستشاق فيهما
 في البيان انهما كانتا لهما لان فضيلتهما موضع الاستشاق لهما وهذا وقع فيها الاختلاف ثم ان
 الما وجوبه بانفس معتبران في حد المصنف والاستشاق المستوفين في الوضوء على
 ما استلزم بيانه فان كان المفروض ما هو السنون هناك فاذكر في مقام الاستدلال على
 فضيلتهما لا ينبغي فيه الا يشبه بالافرضية غسل ما طعن الفهم وادخل الانف مطلقا سواء كانا
 متوحدتين بالجمع والجنس او لا وكان هذا منشأ الاختلاف في ان من غسل ترك المصنف ثم
 شوب الماء باعتبار ان غسلا لم لا في نظر المي ان موجب غسل الكتاب غسل الفهم مطلقا قال
 يتم امر الغسل ومن نظر الى ظاهر الحديث وهو قوله هم انهما فوضان في الجنابة فستان في
 الوضوء وقال لا لان ما هو السنون المصنف والاستشاق دون غسل الفهم والانف مطلقا
 وغسل الشئ ازاله الكوسج ونحوه عنه باجاء الماء عليه كذا قال صاحب المغرب وقد يطبق على
 اجزاء الماء على شئ مطلقا عن ازاله الكوسج ونحوه وهو المأذون بها ضرورة ان الشئ المذكور
 غير معتبر في فرض الغسل ثم قال الغسل بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم الماء الذي

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

هذا هو الوجه في قوله فانه دم عرق النجس قد تم ومن وعظم ان في النوق المذكور نقصا لقاعدة الطاعة قال في تحقيق من عذري ان الخوارج لا يلزم الاخراج فلان من وجود الملازم عند وجود الملازم فيحصل لنا قضيح لا حاله في نفسه ولا ما تسم من ان الاخراج ليس بنفسه عليه وان كان يستلزمه فكان شبهة غير مقدي ولا معتبره اذا تميز يكون الاخراج غير مخصوص عليه في جوارق الخوارج الملازم عنه بل لان الملازم لا يخرج مطلقا للخوارج والتقي بها الخوارج بقوة نفسه وهو اخق من الملازم وانما هو حاصل ليس بغير انما العالم ثم ان بعض المشايخ قد اخذوا بعدم النوق بين الخوارج والمخرج وهو مختار صاحب المحيط صاحب النكاح صاحب تيمم الفتاوى وغيرهم لان رواية المبسوط على النوق بينهما على نفس قلبه في مسئلة النجس قال القياس ان التقي ينبغي ان لا يكون حديثا لان الحديث اسم لما خرج من جرح بقوة نفسه والتقي خرج لا خارج ولكن تميزنا بالانذار عند ملا الفهم فبقى ما دونه على القياس انتهى وبما اخذ المصنف واقف صاحب الفتاوى الظهيرية

يقتلج ايضا ومنه ما في حديث جابر بن عبد الله بن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال يغسل بالكر
ما يغسل بالراس من غطى ونحوه وفي رواية اخرى يغسل بالعين وغسل بالعين وغسل بالعين وغسل بالعين
واسمه عند اهل اللغة والغنى هو الذي يغسل بالعين او اكثرهم وزعم بعض الناس ان الغنى
غسل في الغنى وليس كما قال بل غلط في انكاره ما لم يوفى انتهى ويرد عليه انه لم يرد ذلك
الزاعم غلطهم في صحة الغنى بل ان غلطهم في صحة الغنى فيه حيث لم يستعملوا الغنى وقد اخرج عن
هذا الكلام الامام النووي في التهذيب حيث قال في قوله وجب عليه وضوء وغسل وجب
الغسل من خروج المني وشبهه هذا الكلام يجوز في العين وغسل العين وغسل العين وغسل العين
اسمه ما قد غلط الغنى في تهتم به او جهلوا ولم يطلعوا على اللغة الاخرى وقد جمع بيننا
جمال الدين ابن مالك امام اهل الادب في وقته بلا عداوة في التلخيص غير مرجح احدهما
مع شدة معرفته وتيقنه وكثرة اطلائه وثيقته سائر الابدان ايربغى الباقي
يخال سائر الناس باقهم ومنه السور وهو قبة الشرب ومن قال انه يعني الجميع
استعماله في معنى الباقي غلط وقع في لغة العرب فغلط في كل من قامي كلامه انا غلط في
قوله انه يعني الجميع فلما تعدد ائمة اللغة ان استعمال لفظ ايربغى الجميع مردود عند اهل اللغة
معدود من غلط العامة واستباحهم من خاصة نفع عليه الشيخ نفع الدين وانما غلط في قوله
استعماله في معنى الباقي غلط فلان قال بوضوح الازهر في التهذيب ان اهل اللغة اتفقوا
على ان معنى سائر الباقي وقيل سائر باق بعبقته في نحو اخذت من الماء بعضه وتركته
سائر لان اكثر تركته بعبقته ونحوها من حيث ان سائر ما اكثر والبقية ما قل
ولهذا اتفقوا اخذت من الكتاب ورقة وتركته سائر ولا تقول تركته بعبقته وقول من قال
الصحيح ان سائر يعني الباقي قل تركته قال لا بد له عليه لانه استعمال اكثر والبقية ما قل
كما قال ابو علي الفارسي انتهى وعليه هذا انظر وجه حسن لفظ سائر في هذا المعام ويستبين
منزته على عبارة الباقي وعند الشافعي ما استبان فيه اي في الغسل وكذا في الوضوء وبه قال

هذا هو الوجه الذي عليه الجمهور
والوجه الثاني الذي عليه الجمهور
والوجه الثالث الذي عليه الجمهور

قال مالك واحمد في رواية وهو من ابن ابي ليلى وحكاها ابن المنذر عن الحسن البصري
والزهري وقناده لقوله عليه السلام اخرجوا ابو داود وابن ماجه من حديث علي بن زيد
عن عبد الله بن ياسر عن عمار بن ياسر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال غسوا من الغطاة المفضضة
والسواك وقص الشارب وتعليم الاطفار ونفق الابطوط والاستحدا وغسل البرجم والانساج
بالاء والاحتقان ورواه احمد في مسنده والطبراني في معجمه والبيهقي في مسنده عشرة قبل معناه
منها عشرة كالمجموعة فانها غير مخففة في العشرة كيت شعري من بين نوعهم في الاختصاص
احتاج الى التاويل المذكور ونقطة من نأى على عدم الاختصاص فانه على تقدير هذا الاختصاص
مسند كمال خلافا لا يخفى من الفطرة الفطرة اصلها الخلقه قال الله فطرة الله فطر
الناس عليها واختلف في تفسيره في الحديث وقال الخطابي في تفسيره اكثر العلماء بالسنه قال
ابن صلاح فيه اشكال لبعده معنى السنه من معنى الفطرة المقتضية لعل وجهه ان اصله سنه
الفطرة فخذف المضاف واقدم المضاف اليه تمامه وادوا بالتحسين كذا كور بيان تقدير
الكلام وقال النووي في تفسيره بالسنه هو العواجب في صحيح البخاري عن ابن عمر في انه سئ
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من السنه قص الشارب ونفق الابطوط وتعليم الاطفار واصح ما فهم به
غريب الحديث ما جاء في روايته اخرى لا سيما في صحيح البخاري وقال الخطابي في المذهب الفطرة من
الفطر كالمخلوق من الخلق في انما اسم الحاله ثم جعلت اسما للمخلوق المتعاين له في الحق على الحيوان
وعليه الحديث المشهور كل مولود يولد على الفطرة ثم جعلت اسما للملة الاسلام ثم بالانحالة
من احوال صاحبها وعليه قوله من قص الاطفار من الفطرة انتهى والقول بالانحالة هو هذا
كاستثنائين في الوضوء ولا حاشا ان يقولوا انما كانتا ستين في الوضوء ثم لان الفطرة
في الحديث المذكور بمعنى السنه المتعاطلة لغرض والتاويل كيف دلالة في التفسير المذكور
على ذلك لان السنه قد يطلق على مجموعهما وهو الطريقة المكونة في الدين والتمام لا
بالن من ذلك المعنى كما لا يخفى وان لم يجمع بينا لاجب الرجل وجب بغيره كالمسنون من

تخرج العامة

والاستحدا وغسل البرجم والانساج

هذا هو الوجه الذي عليه الجمهور
والوجه الثاني الذي عليه الجمهور
والوجه الثالث الذي عليه الجمهور

من الجواب الاول الفصح واكثره رجل جنب وامرته جنب ورجلان ورجال نساء جنب
 كما لفظ واحد هذا هو الفصح وجاء القرآن في لغة مشهورة يثنى ويجمع فقال جنبان و
 اجاب كذا في المذهب امر بظهير سبع البدن يعني ان تقديم الكلام فاعلمه والبدن
 البدن اسم لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة ولم يتوض للباطنة المستفادة من الصفة
 لعدم الحاجة اليها فان البدن لفظ خاص نفس في مدلوله وقد عرفت ان مدلوله جميع الاعضاء
 الظاهرة والباطنة ولما استنع ان يقال لو ورد الامر بظهير جميع البدن لوجب ايصال الماء
 الي داخل العينين نذكره بقوله الا ان ما يتعد ايصال الماء اليه حقيقة كما لا عشاء الباطنة
 او كما داخل العينين فان ايصال الماء اليه وان كان ممكن الا انه في حكم المتعذر لما فيه من
 الضرر حتى كف به من تكلف في ذلك من العبادة رغبته عنهم ولهذا استقطعت عما من
 حقيقة الجاهل بان كل عينيه بكنه خارج عن النص يعني ان عبارة النص المذكور
 شامل ايضا لانه خارج عن حكمه بغير آفة ما فخرج ما يتعد ايصال الماء اليه حقيقة بقوله
 لا يلفظ ان نف الا اوسها واما فخرج ما يتعد ايصال الماء اليه فبقوله تو بما جعل عليكم في
 الدين من حرج بخلاف داخل الوضوء لانف فانه لا تعذر في ايصال الماء اليها اصلا بخلاف
 الوضوء اشارة الى الجواب عن حجاج آفة قلت اني لم يذكره النص لضعفه وهو قياس
 الفصل على الوضوء باعتبار ان كلامها ظاهرة حكمية وانما قدمت على الجواب عن حجاج المذكور
 لكونه في حرج نعمة استدلنا لان الواجب في غسل الوجه يعني ان الواجب في الوضوء
 غسل الوجه مائة لجميع الاعضاء فلا يجب غسل الا داخل تحت مدلوله واما ما يتبعه الوجه
 وهو غير شامل داخل الوضوء لانف لان الواجبه فيها متعذرة والاعذار وان كان من
 الاعذار المحتملة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمه فانعدم لان عدمه بمعنى لم يجدوه وحقيقة
 يعود الي قولك مات وليس له مطاوع فكذلك العدم اذ ليس فيه احداث فاعلم ذكر في
 والاصح يعني ان الفعل لا حرج علاج واما غيره ولما كان قولهم نعم خطأ لانه لا مشاع استعمال

هذا هو الجواب الثاني...
 هذا هو الجواب الثالث...
 هذا هو الجواب الرابع...
 هذا هو الجواب الخامس...
 هذا هو الجواب السادس...
 هذا هو الجواب السابع...
 هذا هو الجواب الثامن...
 هذا هو الجواب التاسع...
 هذا هو الجواب العاشر...

هذا هو الجواب الحادي عشر...
 هذا هو الجواب الثاني عشر...
 هذا هو الجواب الثالث عشر...
 هذا هو الجواب الرابع عشر...
 هذا هو الجواب الخامس عشر...
 هذا هو الجواب السادس عشر...
 هذا هو الجواب السابع عشر...
 هذا هو الجواب الثامن عشر...
 هذا هو الجواب التاسع عشر...
 هذا هو الجواب العشرون...

استقال في الكتب صار استعماله اولي من غير لانه اقرب الي المذهب ولما قيل الخطا المستعمل
 اولي من الصواب النادر كذا في الكشف شرح الميرزا في وجه ايتار النص عبارة
 المذهب الى المذهب وهو ان داخل الوضوء اخرج عن حده الواجبه بفعل صاحبه حيث فهم شعبة
 ولما فتح فانه لو فتح به الواجبه فائدة ذلك التنبية على انه لما فخرج عن حده الواجبه باي وجه كان
 لم يجب غسل ما تحت الشعر والله اعلم جواب عن حجاج ان لا ينفي بالحديث يعني ان
 المراد من المصنفه والاستسناق المذكورين في الحديث المصنفه والاستسناق في الوضوء
 لا طلقها بكل قولهم انهما فرضان في الجنبية يستلزمان في الوضوء قيل الحديث بهذا العبارة
 غريب لكن اخرج الدارقطني والحاكم وابن عدي والبيهقي في سننهم من حديث ابي هريرة
 قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المصنفه والاستسناق للجنب ثلث فرض وفي هذا
 بروك ابن محمد عن يوسف بن اسباط وقال الحكم في الداخل تركه بن محمد الجلي روي عن
 يوسف بن اسباط احاديث موضوعة وقال الدارقطني حديث تركه هذا باطل لم يغيره
 وهو يرفع الحديث وقال البيهقي في الموضوعة هذا الحديث وهم ولكن قال القدوري في تحريه
 قولهم تركه الجلي ضعيف ليس يعرج لان ابن معين اشبه عليه في كتابه الاخيرة وقد روي
 الخبر من غير طريقه سلا قال الشيخ تقي الدين في الامام وقد روي هذا الحديث موصولا
 من غير طريق بروك عن المفهوم ما ذكره الامام خمس الائمة السرخسي في فضل تملك الوضوء
 ان ما ذكره قول بن عيسى رضي الله عنه حيث قال قد قالوا في المصنفه والاستسناق انهما
 سستان في اليكس في الجنبية والوضوء جميعا لكان ترك الوضوء لترك اليكس لترك اليكس
 انتهى ومن هنا يتبين ان من زعم ان ابن عيسى رضي الله عنه من رواة الحديث المذكورة
 فقد اخطأ فان قلت دلالة الحديث المذكور لظهر من دلالة نص الكتاب فلم اخرج النص
 عن حيز الاحتجاج به على اهل المذبي قلت لما عرفت ان في طريقه نواعير الاضطراب وانته
 اعلم بالصواب وسنة بصيغة الافراد ويا دي عليه سياق الكلام لا يبيغ اجمع كما سبق

هذا هو الجواب الحادي عشر...
 هذا هو الجواب الثاني عشر...
 هذا هو الجواب الثالث عشر...
 هذا هو الجواب الرابع عشر...
 هذا هو الجواب الخامس عشر...
 هذا هو الجواب السادس عشر...
 هذا هو الجواب السابع عشر...
 هذا هو الجواب الثامن عشر...
 هذا هو الجواب التاسع عشر...
 هذا هو الجواب العشرون...

هذا هو الجواب الحادي عشر...
 هذا هو الجواب الثاني عشر...
 هذا هو الجواب الثالث عشر...
 هذا هو الجواب الرابع عشر...
 هذا هو الجواب الخامس عشر...
 هذا هو الجواب السادس عشر...
 هذا هو الجواب السابع عشر...
 هذا هو الجواب الثامن عشر...
 هذا هو الجواب التاسع عشر...
 هذا هو الجواب العشرون...

اصحابنا في الاستدلال على فنية العنفة والاستدلال قال صدقات في شرح الوفاة وجوب
على الاثبات وقال لا داخل العنفة وان نزل الوجود اليها لم يخرج منها نقض الوضوء عند بعض المشايخ
فما حكم الحكم من كل وجه لا يجب ابطال الادلة في الغسل مع ان نقض الوضوء اذا نزل الوجود
اليها كما حكم باليمن في الغسل مع ان نقض الوضوء انتهى والادب عليك ان لا تخرج هذا
الاختلاف باليمن في شكك صاحبنا بصفحة البائدة في الاستدلال على فنية العنفة والاستدلال
في الغسل من هاتين وجهان اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما
ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على
العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث
ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب
لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب
لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب
عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام
خواجه زاده في مبسوطه حيث قال سبب وجوب الاغتسال اربعة الما يحل فعله بسبب الجنابة عند
عادته اثنان في القول على ما اختاره الص لان الرواية محمولة عندنا في حقيقته في انه اذا استنهد
الجنب والمحيض والغفلة وبعد انقطاع الدم يجب الغسل ووجهه على ما نقل في الكتب ان الغسل
قد وجب عليهم قبل الموت والشهادة لا ترفع ما وجب قبل ما وفي هذه الرواية مع وجهها المذكور
شهادة فالحق على ان المعاني الناقضة لوجوب غسل موجبة لغسل آخر فلا توقف على وجه ما
يجوز فعله بدون الطهارة وادارة ثم انه في وجهه ما ذكره شيخ الاسلام ان لا يجب الغسل على الجنب
بعد ما وجب عليه الصلوة ما لم يرد ما به هذا مخالف لما تقرر في موضع من ان لا يتم الواجب
الا بوجوب عند وجوبه وبقاقر كما بينت ان من قال هذه معان موجبة بلية لا للغسل على الجنب

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

الموجب الصحيح من علمنا فانها تنقضي فكيف توجبها انتفاء في كل من مقامات كلامه انما في
قول من سأل وجوبه للغسل فلان من اجل المعاني المذكورة الحيض والنفس وقد عرفت
انها لا يوجبان الجنابة وانما في قول الاغتسل على المذهب الصحيح من علمنا فلو عرفت ان الصحيح
كونها موجبة للغسل وانما وجوب الرواية المنصوصة من صاحب المذهب وانما في قول الاغتسل
وانما في قول الاغتسل فكيف يوجبها كما ذكرنا فيما سبق من انها تنقضي وجودها ما كان وتوجب
ما سيكون فلو ان مقامات منها ما صلا ان من قال ان السبب الموجب للغسل الجنابة لم يصح
ايضا لوجود وجوبه بعد انقطاع الحيض والنفس ولا جنابة عند **انزال المني** اذ انزال الطبيعة
ايما ولذلك كانت قال من الرجل كراهة وضافته اليها استقاما العقد من حيث الاعتبار من
لم يتبين انك قال الاول ان يقال نزل المني دون الانزال لان من اجتمع عليه الغسل
بلا قصد الانزال **عليه جواز الحق** والله هاهنا قيد الانزال واجبا للغسل ثم وطئ فخرج المني جوده
الطهور وانما اكتفى بذكره الانزال لان الخروج لا ينفك عنه عادة وادق عرفت ان القيد المذكور
معتبر في الانزال وان الخروج خارج من هذه فقد عرفت على ان المذكور قد مر شكك في قول
الجميع بصف وصاحبه على ما مر شكك في قوله ثم اعتبر عندنا في جنته راجع وان قال هذا اللفظ
باطلا فانه يستقيم على قول بي يوسف حيث شرط لوجوب الغسل خروج المني على وجه الدوق الشهوة
واذا عرفت ما خلا يستقيم لانها جعلها سببا للاغتسال فخرج المني عن الشهوة ولم يجعله الدوق شرط
عند الخروج حتى قال لا يجب الغسل فيما اذا نزل المني عن مكانه عن شهوة وان خرج من غير دوق لم يحرم
حول المراء ومن تعدي لم يمنع ما ذكره قال بل من استيقم على قول الكل لان انزال المني على هذه العقدة
اذا وجب الغسل عند المخرج ولا بد ما قال من وجوب الغسل عند ما خرج المني عن شهوة عند جميع
الانفصال الا عند الخروج لان الحكم جار ان يكون معلوما بجل شي ولم يدع المسألة لوجه على قولها لم
يشبه لغسلها ما ذكره ذلك القول من اعتبار القيد المذكور شرط لوجوب الغسل بناء على ما تقرر في
موضوع من ان الشخص في الروايات يوجب نفي الحكم عنه عادة ولا ريبه في ان القيد المذكور اذا كان

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الوضوء ثم شكك في هذا قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يخرج في ان الجنابة توجب الطهارة وموجب الوجوب للمشي موجب لذلك الشيء الثاني وجوب الغسل عند وجود احد المعاني المذكورة توسع فيه الى ان يجب عليه الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

هذا الوجه من وجهين وجه اول عدم اتقان المسألة في تنبيه الاستدلال المذكور ونقد ما ادق نظره المعاني الموجبة لغسل اراء المعاني العنق قد توجدها في اشارة عبارة المعاني على العلل وانما قال الموجبة للغسل في الوضوء السابقة للوضوء تنبيه على قيام الفرق بينهما من حيث ان الناقض لوجود غسل سبب لوجوب غسل في خلاف الناقض لوجود وضوء فانه ليس سبب لوجوب وضوء آخر في السبب لادارة الما يجوز فعله بدون الطهارة او يبره وهذا الذي جري عليه ليس مخالف لما ذكره شيخ الاسلام

الظاهر على الكيفية بان يفتقر الى العدم حتى يشترط فيه ان يكون قبل السبس لعدم تمام الحلال لان
 احد ما العدم والاف مضموم اوصى وان اتحد في السب والحكم واما قوله من الماء من الماء مضموم
 اذا حدث الماء وادى الى البت فيكون نافع احد منها سبباً مستقلاً لا اثر له في السبب
 والوجوب ان التعديل ان كان كريف فغسل من الالة كريف على السلام واذ لم يكن ما ذاك فغسل على
 اسرطه الالهة وسعد من الحلال فادى حديث الماسر حتى زعم انها سبب الحلال في الحقيقة
 فقال ان قال قلت ليس حدث الماء من الماء منسوخا على كسب في تفصيل في سلة اعتبار
 الحمايين فادى الاحتجاج به والكتاب على تسليمه الاستدلال به قلت نعم احد حكمه منسوخ
 والاحتجاج به باعتبار ما بقي وكان اولى الى ذلك لعدم براه الحديث بلفظ مسلم في مقام
 الاحتجاج به والعبارة على ما في نسخة فظهر على وجه الشهوة غير معتبر عندنا انما الاعتبار
 عن مكانة على جالت شهوة وعندي يوسف واما باعتبار اعتبار الفروج بالمرأه اذ الغسل
 يتعلق بهما في الخروج والمراة في الشهوة عند الغمر كما شرط عند الانفصال ولهما ان
 متى وجب من وجه نظر الى الشهوة عند الانفصال فالاحتياط في الايجاب اذ العبرة بالخروج
 الشهوة لانها قد ومن قال في تفصيل بيان تعليلها يعني ان الفروج على وجه الشهوة قد وجد وانما
 عدم الفروج لا غير فباعتبار ما وجب في الانفصال وباعتبار ما عدم لا يجب فخرج جانب الوجوب
 احتياطاً لتمام العبادة فقد فسر الكلام بغير معناه ونزله على غير حنانه فقلت قد نزل عن مسطر شيخ
 الاسلام قلت الكلام في المنقول انما الكلام في الفعل قبل شكل على ما ذكره حكم الرجوع الى رتبة المنفعة
 فانه لا يجب عليه بالوضوء على الوجه كما تقدم والتعليل المذكور يقتضي الوجوب على ما كان يقال
 وجب عليه ما وجب وهو ما لو فخرج من دبره وجب عليه بالاطلاق احتياطاً لبيان ما ذكرتم وجب
 بالفرق وهو ان الشك في الغضاه جاء من الاصل فعارض الوجوب مع غير الوجوب لساوياً
 في القوة فتساوفاً فاعلمنا بالفعل الثابت بيقين وهو الطهارة كما في خبر نجاسة الماء وطمهارة ما
 انها جارية على عدم الوجوب بل يوسف ولو الشهوة عند الفروج ودليل الوجوب من الاصل هو وجود الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

الماء فظان في الجواب الاغتسال فخرج جانب الاصل على جانب الوصف وهو صحيح والآن دليل الوجوب
 قوسين بهما وسوم من المني من مكانة على سبيل الشهوة وقد وجد على وجه الشهوة بناء على كسب
 من سبب التخرج فخرج جانب الوجوب لانك واما في الحقيقة فاقترن الدليلان على سبيل الحقيقة
 فلا يشك الحكم بالحدث لانهما يميل بي الى ما كان على ما كان وعندي يوسف فظهره انما يعني
 ظهوره على وجه الشهوة معتبره عند كماله ان انفصاله عن مكانة على وجه الشهوة معتبره فالحقيقة
 اعتبار الشهوة عند الظهور لا في اعتبار الظهور فظهره فالحقيقة واثمة الخلاف فظهر
 في موضعين احدهما اذ الغسل المني من مكانة شهوة فاسكت ذكره حتى سكت شهوة ثم اسكت
 فقال منه الذي يجب عليه الغسل عندهما ولا يجب عنده والثاني اذ المني والغسل قبل ان يبول
 يستحي ويأثم ثم سال منه بغيره الذي يجب عليه الغسل لانهما ولا يجب عنده فالاحتياط في الايجاب
 لان الباب باب العبادة فيلزمه اعتبار الاحتياط وهذا تمسك بالاحتياط في تخرج احدا
 العيايين على الاقوى لا تمسك به في انبات الحكم وقد قيل في مثل هذا فانزع ما قيل في الغسل
 من الوجوب وعدمه فلا يجب بالاشك واجيب بان جهة الوجوب لاجته لان الوجوب على اللزوم
 بناء على المراتب الشهوة وعدم الفروج بالزهوة بعد المراتب العوارض النادرة فلا اعتبار لها وقد قيل
 ابي يوسف قياس وقولهما استحسانا في المنافع بل يقول ابي يوسف في غي وجوب الغسل
 اذ كان في بيت انسان ففسخ منه او غفان مع في ثوبه ريبه بان طاف حول البيت والقاء
 النجاسات من تحت موضع القطع من الذكر والاثني وثمان المراه موضع قطع جلده منها كوف
 الذئب فوق الفرج وذلك لان منخل الذكر مخرج البول والمني الحيض فوق منخل الذكر فخرج البول
 كما قيل الرطب بينهما جلده رقيقة فوق فخرج البول جلده رقيقة تنقطع منها في الختان وتحت ختانها
 وتحت فخرج البول تحت فخرج البول منخل الذكر فادى غاب الخشقة في الفروج فخرجها في حنانه
 خسانها والمخاضات هي السقاء الختانين فانه اذا تحاذيا فبعد التيقن ان هذا يقال النقي الذي انسا
 اذا تحاذيا وان لم يتضاموا ولم يتصفا فاما في الحديث من قوله على السلام وتوارت الخشقة فغير

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

في قوله من الماء من الماء

مطلب وجوب الغسل

فغير معنى ان ادعى التقاء المتعاقبين ووقع لذلك اليوم من ان يفي القرب والوصول والتقاء
الحائزين في بقاء المص كناية عن كون الخشعة في خرمها لان التقاءها انما يكون بعد فواتها
فيها ومن قال ان التقاء الحائزين مستعار للايلاج بطريق السبب على المسبب بدليل قوله
وجاءت الخشعة تفتق آخطا يعني ههنا شئ وهو انه لا يتكلم في الملاءمة ختن ولكن خفض موضع
ختمان الملاءمة الخفاض وذكر الحائزين بطريق التغليب من غير انزال انما قال من غير انزال
ليلا يدخل في حكم المسئلة الاولى فالتقيد المذكور شرط في صورة المسئلة وان لم يكن شرط
في وجوب الغسل فائدة هذه التصويرات التفصيل على نفي قول الانصار اعلم ان وجوب الغسل
بالايلاج بلا انزال مذنب جمهور العلماء من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم وقال
داود الظاهري لا يجب بالمم ينزل وبه فمان وطلي وابي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جلل ابوسعيد الخدري ثم انهم من رجوعه الى موافقة الجمهور ومنهم من لم يرجع والاحاديث
التي اجتمعوا عليها على ان الانزال شرط مسنوخة هكذا قال الجمهور وثبت عن ابن عباس رضي الله
عنه والاثار التي رويت عن الصحابة رضي الله عنهم فقالوا انها قبل بلوغهم الفسخ وملك الفسخ انه يختلف
في ذلك روي عن المهاجرين والانصار فارسلوا الى عابته رضي الله عنها فاجبتهم بوجوب
الغسل بالايلاج فخرجوا الى قولها من خالف ومن سأل عن سأل عدي قال شئ ابني
بن كعب رضي الله عنه ان التقى ان شئ يعني يفتنون انما الكا من الماء كان رخصة رخصه ما روي عنه
عليه السلام في بوء الاسلام ثم امر بالاعتسال بعد وفي رواية ثم امرنا حديث حسن صحيح رواه البخاري
وابوداود والترمذي وابن ماجه والبيهقي وغيرهم بكسائده صحيحه وقال ابو نعيم في المستخرج
حديث انما الماء من الماء روي مسلم وفتح ذلك قوله ثم امرنا حديث الحسن بن الحسن بن احمد
بالحديث ان من سأل عن هذا الباب الحديث المذكور مصدره باء او ايماء كنهه كما وقع في رواية مسلم
فقد روي عن علي بن ابي حمزة قال قالوا انهم قالوا لا يجب الاعتسال بالاكساج استدلوا بها قوله
عليه السلام الماء من الماء وتا قوله عليه السلام ان التقى الحائزان وتوارت الخشعة وجب الغسل

في قوله الخشعة

انزل ولم ينزل وهذا غشيرة المعنى لا يتكلم في الملاءمة بل في الملاءمة بين الحائزين فقل كل واحد
منهما وتقول الجناية ثبت بانفسال الحائزين من شئ به قوله الماء من الماء كما ذكرنا من تأويله
بالايلاج في الآية يعني بقوله التقى الحائزان الحديث وقدرنا هذا الحديث في التقرير من الخلل
فما قل لقوله عليه السلام رواه الامام ابو جعفر عبد الله بن وهب في مسنده اخبرنا الحارث
بن تيمان عن محمد بن عبد الله عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن عبد الله بن النخعي عن
سبل عما يوجب الغسل فقال عليه السلام ان التقى الحائزان وغاب الخشعة وجب الغسل
انزل ولم ينزل وذكر عبد الحق في الحكماء وكذا الشيخ في الدين في الامام وردا بن
ماجه في مسنده وفي رواية الطبري في بيان سبب انما سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال عليه السلام ان التقى الحائزان الحديث والخشعة تافق الحائزان من رسل الذكر
وقدرنا فائدة قوله وتوارت الخشعة بقوله ان التقى الحائزان ومن ثم ان فيه اشارته الى
ان جرد التما في الايلاج الغسل ولكن وجب الوضوء عند ما خلا فالحديث ومن ثم لم يزل يقرير
معنى التقاء الماء بوجوب الغسل في رواية الخشعة في وجوب الغسل بتما في الوجوه فيخرج منه
الرد للمشافعي حيث قال بوجوبه بالكان لروجه ولانه اي التقاء الحائزين سبب لانزال
لاستطلاق وكما المعنى غالبا وتحريره ان الشئ الذي يترتب بقاءه ان كان خفيا وترتب ظاهر
يعام السبب الظاهر مقام ذلك الامر الخفي وترتب عليه الحكم ومهما التقى الحائزين سبب لانزال
ونفس الانزال الذي يترتب عليه الغسل تغيب عن بغير المنزل فاقوم الامر انما يتعام الانزال كما في
السفر فانه اقيم مقام الخشعة التي ترتب عليها فافعلوه قوله وقد احتج على علمه جواب دخل مقدر
تقريب الانزال لئلا ان نفس المعنى تغيب عن بغيره ولكن لان الخشعة علم المشرك يخرج المعنى بسبب
الظاهر انما يتعام مقام السبب ان كان المسبب خفيا وتقوم الجواب ظاهر ولا بد من عليك
ان تمام اندفاع السؤال كما يظهر على وجه الشافعي حيث استدلوا بغيره في اللفظ والمثوبة
عن غيره الاعتبار وقال بوجوب الغسل عند خروج المعنى كيف ما كان وانما على من هذا فلا يخرج عن

في قوله الخشعة

به الانقطاع لما قدم عليها ينقطع ومنهم من يستدل على ان العجب بفعل المخرج عن الجحش لان
 نفسه بالي الجحش مادام باقيا يجب الفعل لعدم الغاية فيه وقيل ان ما ذكره لا يدل على عدم كونها
 لوجوب الغسل الجوز ان يكون انقطاعه شرط لوجوبه فلو لم يتأخر وجوبه عن وجوبه لوجب
 المذكور كما في الجحش فان سبب وجوبه باليت مع انه متأخر الى زمان وجوده شرطه الاستقامة
 البر وقوفه في سبب جواز اشتراطه بانقطاع الجحش وانما من قال في رده لاحاجة الي
 هذا الخلف لانا انما انشأنا من نفس الجحش سبب لعل الاضافة فلا حاجة اذ الى قوله الماد منه
 المخرج ومنه ان الغسل اليه بان يقال غسل المخرج من الجحش حتى يتكف الكلف ما قوله
 لا فائدة في وجوب الغسل فلام بل فائدة في ظهوره في الوجوب عند وجود الشرط وهو الظاهر
 من الجحش فلم يجب لان المستدل انما ذكره في كلامه معلل غلابة في رده من الجواب عن
 تعليله وما ذكره بقوله لعدم الغاية في بيان الحكمة لعدم وجوب الغسل في مان الجحش لا تعليل
 لما ادعاه انما تعليله ما ذكره بقوله لان الجحش مادام باقيا لا يجب الغسل فمنع عدم الغاية لا
 يجدي نفعه بل لا بد من منع ما ذكره في مقام التعليل ان الغلوب في الجواب عنه ما ذكرناه ثم ان
 التمسك بالاضافة في تعيين السبب ليس بقوي لان الاضافة الى السبب ليس بطرد
 اذ قد يضاف الحكم الى شرطه كما في حادثة العظم على ما سببنا في بيانه ومنهم من قال في تفصيل
 المتعاقب اختلاف الارواح في تسمية كلامه فمنهم من حمل على ظاهره وقال نفس الجحش يوجب
 الغسل لانه في معنى الجارية من حيث المنع عن الصلوة والتعاقب ودخول السجدة ومنهم من قلده
 على ان معناها ان المخرج عن الجحش يوجب الغسل لان الجحش مادام باقيا لا يجب الغسل والمخرج
 عن الجحش مستلزم له فوجب الاتصال بغيره الاستعانة به في هذا الى الامام جعفر بن
 محمد في قوله حيث نزلت الخلاف وهو شق فان ذكرنا اننا من الحمل هو ما ذكرنا سابقا
 بعينه وبس باجماع القول في تقرير الحمل الثالث وتغيره في تقريره بقوله وما زاد الاسماء
 في التسمية كما لا يخفى على السادة البصيرة ثم قال وفي الكل نظر اما في الاول فلان الجحش اسم

في قوله
 الجحش

في قوله
 الجحش

لرم مخصوص وقد تقدم ان الجحش لا يخرج ان يكون سببا للمنع اما في الثاني فلان الانقطاع
 ظاهرا والظهور لا يوجب الظاهر والاعلازمة بينهما لوجوب الجحش قبل الانقطاع ووجود الانقطاع بعده
 فكان حاصلا مستغنا عن الاقلازمة بينهما على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه في الشرطية لا
 وكذا الخروج عن الجحش عبارة عن انقطاعه في الشرطية لا في غيره وعلى ذلك انما ظهر في الاول ان الجحش
 وقد تقدم بيانه وانما ظهر في الثاني فيمكن دفعه بان يقال ان الغسل المذكور لم يرد منه وجوبه بل صرف
 سببه وجوب الغسل من نفس الجحش في انقطاعه كما يوضحه ظاهر عبارة بل راويان في تحقيق قوله
 عند تحقق انقطاعه لا قبله فغاية ما يلزم منه توقف وجوب الغسل عليه ولا شئ عليه فيه وانما قوله
 والاعلازمة بينهما لوجوب الجحش قبل الانقطاع ووجوده الانقطاع بعد ذلك سبب شئ لان لم اتم اتم
 المذكور بقوله لانه بلازمه بيان العلاقة العنصرية في المجاز عند ارباب البلاغة ويكني فيها التعاقب
 كما في قوله في حكاية اعرافهم يطلعون عليه للآزمة العقلية بعمل على اعتبارهم وانما
 قوله على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه في الشرطية لا العقلية فالتكامل المذكور لا عليه لانه مؤيد لوجوبه
 كلامه بما يندفع عنه ما اوردوه عليه من النظر وقوله وكذا الخروج عن الجحش عبارة اياه بعد عرف مرجع بانما
 المحلوس واقرضنا بما في تحريره من الاسماء في دفع ما اوردوه عليه ايضا بما ذكره في قوله ثم قال في الجحش
 ان يقال معناه فخرج الجحش وهو الدم المخصوص بوجوب الغسل لما تقدم ان فوج الجحش من بين
 بوجوب تظهير جميع البدن والالتفات بالاعضاء الاربعه فيما كثر وقوعه ونفع الحج وقوع الجحش ليس
 بكثير فيبقى على الاصل كقوله المني فلان مجازا بالخلف من باب وسئل النورية اذ لا بد من
 ان تنس الدم لا يجب شيئا ويجعل عليه ان يقال ان هذا الاحتمال مدخول بما ذكرناه اميون الى
 الاحتمال الثاني من ان الغسل لا يجب الا عند انقطاعه فكيف يكون نفس الجحش او فوجيه سببا
 لوجوبه فلا وجه للحكم بكونه فوج الدم سببا لاقبل بيان وجهه فانما ذكره ولم يبق
 في كلامه ما يتعلق به وقد مر كلامنا ما يعني بانما فاعده فذكره ثم ان قوله فلان مجازا بالخلف في الجحش
 لان المجاز والخلف وجهان متقابلان في تضييق المثال وذكره ذلك من قال بالخلف وقد تقدم

في قوله
 الجحش

في قوله وسئل العروة ذب لي ان تغسل الكلام وسئل هل العروة واجبة لغسل العروة على سبيل
 الحقيقة ومن سأل على المعنى الجازي وقال انها عبارة عن ما اعمى الكلام من ثوب التعذر واما
 احتمال الجمع بينهما فالجواب ان يذهب اليه وهم داهم ومن الجواب في هذا المقام ما ذكره في
 قول من قال ان العروة المخرج من الحيض لان المخرج منه مستلزم للحيض في هذه العبارة قول
 هذا وانما من غيب الوباء لانه اذا كان المخرج طرذا بالحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض
 حين وجود المخرج لاستحالة انفكاك الملازم عن المذموم ووجود الحيض حين وجوده حال
 انه قد دلت منشا غلط يقع في غلط يفك منه ويحجب من كلام غيره ولا عار فيه وكذا
 يكون الحال فلم يذهب في العوائق انما اظننا الكلام في هذا المقام لانه مرته الاقدام ومثله الاقدام
 حتى يظهر ان اي يغسلن وانما انما يشهد بالاطمين المعنى الغسل في قوله يدرك الاستدلال
 العلم من انما يشهد بالحكم الاول وجوب الغسل على المرأة عند انقطاع دم الحيض والآخر في حصة الصلوة
 على قبل الغسل مطلقا والثالث حصة المرأة انما قبل الغسل اذا كان انقطاع الدم فيها
 دون العشرة وقد دل الغسل المذكور على الثالث وبقوله اسلمته تدل على الاول والثاني وتخصيله
 ان حق الزوج ثابت في الحال انقطاع الحيض هو بمنع من التعريف في ملكه لا غسل في ملكه
 منع لان بالمساحة والظن على ما لا يرى ان لا حق تعض الصوم تطوع لا الفرض لانه منع من
 البرهان الى غاية في حقها التمكن ضرورة وجوب عليها التمكن اذا اطلبته لانه حق ثابت
 حال انقطاع الحيض في الاتصال اليه بالاعض والابواب الى الواجب اليه يجب كوجوبه في
 ثبت فيما دون العشرة ثبت فيما ضرورة وجوب الغسل بها باعتبار الدم المخصوصة
 وحدثه ولما اوجب الغسل للبرهان طرأ ان يحتاج اليه للصلاة او في شدة احتياجها الى الطهارة
 الا ترى ان على كل ذي الحجة والحج والاحكام صلواتها وعبادتها الصبح ما في تحريمه من ان وجبت
 بتوكله حتى يظهر ان بالتدبير على وجوب الغسل ما بالنسبة الى البرهان فلا بد في شدة حصة
 البرهان الى كل حال لا الغسل ينبغي ان تنتهي بمرته ويكون ما موراه والا كانت حصة

هذا وانما من غيب الوباء لانه اذا كان المخرج طرذا بالحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض حين وجود المخرج لاستحالة انفكاك الملازم عن المذموم ووجود الحيض حين وجوده حال انه قد دلت منشا غلط يقع في غلط يفك منه ويحجب من كلام غيره ولا عار فيه وكذا يكون الحال فلم يذهب في العوائق انما اظننا الكلام في هذا المقام لانه مرته الاقدام ومثله الاقدام حتى يظهر ان اي يغسلن وانما انما يشهد بالاطمين المعنى الغسل في قوله يدرك الاستدلال العلم من انما يشهد بالحكم الاول وجوب الغسل على المرأة عند انقطاع دم الحيض والآخر في حصة الصلوة على قبل الغسل مطلقا والثالث حصة المرأة انما قبل الغسل اذا كان انقطاع الدم فيها دون العشرة وقد دل الغسل المذكور على الثالث وبقوله اسلمته تدل على الاول والثاني وتخصيله ان حق الزوج ثابت في الحال انقطاع الحيض هو بمنع من التعريف في ملكه لا غسل في ملكه منع لان بالمساحة والظن على ما لا يرى ان لا حق تعض الصوم تطوع لا الفرض لانه منع من البرهان الى غاية في حقها التمكن ضرورة وجوب عليها التمكن اذا اطلبته لانه حق ثابت حال انقطاع الحيض في الاتصال اليه بالاعض والابواب الى الواجب اليه يجب كوجوبه في ثبت فيما دون العشرة ثبت فيما ضرورة وجوب الغسل بها باعتبار الدم المخصوصة وحدثه ولما اوجب الغسل للبرهان طرأ ان يحتاج اليه للصلاة او في شدة احتياجها الى الطهارة الا ترى ان على كل ذي الحجة والحج والاحكام صلواتها وعبادتها الصبح ما في تحريمه من ان وجبت بتوكله حتى يظهر ان بالتدبير على وجوب الغسل ما بالنسبة الى البرهان فلا بد في شدة حصة البرهان الى كل حال لا الغسل ينبغي ان تنتهي بمرته ويكون ما موراه والا كانت حصة

منه بوجه وفي ذلك نقض كما يشهد بقوله فاذا اظهرت فانما من حيث امره كما يشهد بقوله
 فاذا اظهرت في شدة من اياها نسبة الى الصلوة فلان الغسل لا صار شرطه لطلوع التوبان بهذا
 الاية مع ان الطهارة ليست بشرط لطلوع التوبان فيما سوى الحيض والنفاس في صورة من الصور
 فلان شرط الغسل لطلوع الصلوة والحال انها شرط لما من جميع النجاسات الحقيقية والحكمة واما
 او في تقي العقود حيث غفل عن حمل الصلوة المسئلة وهو وجوب الغسل على المرأة عند
 انقطاع حيضها مع قطع النظر عن الصلوة والعين وكلمة فهم ان الكلام في هذا المقام سوق لاصالة
 على جامع تغلب من المنة واثبت ما جري الطبري وغيرهم وسواء على نفس ورد فيه وكذا ما جري
 نقله او فاسد على م الحيض لانه اقوي حيث ثبت بغسل السيلان بخلاف الحيض فنق
 اي الامام القدوري في مختصره على السنة كما قالوا وسواء ما ذكره على ما ذكره لخص من هنا لا
 ان بغيره من الرغف على انه خبره من المذموم اي هذا القول هو قول الامام القدوري في مختصره
 حسنا وسواء اقوي ما في ذنب ما كسلي وجوبه فاذا كان درجة ذاك فالحكم في غير ذلك
 احد عشر نوعا من فريضة الغسل من التيمم والحياتين ومن انزال المني ومن الاحكام ومن الحيض
 والنفاس واربعه سنة غسل يوم الجمعة ويوم عرفة وعند الاحرام والعيدين واداء حجاب
 وسنن الميت وقيل سنة مؤكدة واداء حنيفة وسنن الكافر اذا سلم هذا اذا لم يكن
 جنبانا ان اجب نعم اسلم خالف فيه الساج في في الحنفية غسل الجنون عند الافاقة وغسل
 الصبي عند البلوغ من قبل المسح كمن ينبغي ان يكون هذا اذا كان البلوغ بالنسب عليه
 ان الغسل من الاحرام غسل من انزال المني للأنوع او غير ذلك بمرتكب اليه قول المصنف
 سبق انزال المني على وجه النطق والتمهيد من البرهان لانه حالة الصوم والبيعة فلو لم يجره
 نوعا من قبل انزال غسل الجنابة جامع لم يغسل من الانزال والغسل من التيمم فالتوجه ان
 يقال كما قال بعد الغسل المخصوصة فكنه الغسل من الجنابة والغسل من الحيض من الغسل المخصوص
 او واجب قبل هذا الغسل عنه غير صحيح فان عبد البر قال في الاستحباب ما هو اعلم بذهب

هذا وانما من غيب الوباء لانه اذا كان المخرج طرذا بالحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض حين وجود المخرج لاستحالة انفكاك الملازم عن المذموم ووجود الحيض حين وجوده حال انه قد دلت منشا غلط يقع في غلط يفك منه ويحجب من كلام غيره ولا عار فيه وكذا يكون الحال فلم يذهب في العوائق انما اظننا الكلام في هذا المقام لانه مرته الاقدام ومثله الاقدام حتى يظهر ان اي يغسلن وانما انما يشهد بالاطمين المعنى الغسل في قوله يدرك الاستدلال العلم من انما يشهد بالحكم الاول وجوب الغسل على المرأة عند انقطاع دم الحيض والآخر في حصة الصلوة على قبل الغسل مطلقا والثالث حصة المرأة انما قبل الغسل اذا كان انقطاع الدم فيها دون العشرة وقد دل الغسل المذكور على الثالث وبقوله اسلمته تدل على الاول والثاني وتخصيله ان حق الزوج ثابت في الحال انقطاع الحيض هو بمنع من التعريف في ملكه لا غسل في ملكه منع لان بالمساحة والظن على ما لا يرى ان لا حق تعض الصوم تطوع لا الفرض لانه منع من البرهان الى غاية في حقها التمكن ضرورة وجوب عليها التمكن اذا اطلبته لانه حق ثابت حال انقطاع الحيض في الاتصال اليه بالاعض والابواب الى الواجب اليه يجب كوجوبه في ثبت فيما دون العشرة ثبت فيما ضرورة وجوب الغسل بها باعتبار الدم المخصوصة وحدثه ولما اوجب الغسل للبرهان طرأ ان يحتاج اليه للصلاة او في شدة احتياجها الى الطهارة الا ترى ان على كل ذي الحجة والحج والاحكام صلواتها وعبادتها الصبح ما في تحريمه من ان وجبت بتوكله حتى يظهر ان بالتدبير على وجوب الغسل ما بالنسبة الى البرهان فلا بد في شدة حصة البرهان الى كل حال لا الغسل ينبغي ان تنتهي بمرته ويكون ما موراه والا كانت حصة

هذا وانما من غيب الوباء لانه اذا كان المخرج طرذا بالحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض حين وجود المخرج لاستحالة انفكاك الملازم عن المذموم ووجود الحيض حين وجوده حال انه قد دلت منشا غلط يقع في غلط يفك منه ويحجب من كلام غيره ولا عار فيه وكذا يكون الحال فلم يذهب في العوائق انما اظننا الكلام في هذا المقام لانه مرته الاقدام ومثله الاقدام حتى يظهر ان اي يغسلن وانما انما يشهد بالاطمين المعنى الغسل في قوله يدرك الاستدلال العلم من انما يشهد بالحكم الاول وجوب الغسل على المرأة عند انقطاع دم الحيض والآخر في حصة الصلوة على قبل الغسل مطلقا والثالث حصة المرأة انما قبل الغسل اذا كان انقطاع الدم فيها دون العشرة وقد دل الغسل المذكور على الثالث وبقوله اسلمته تدل على الاول والثاني وتخصيله ان حق الزوج ثابت في الحال انقطاع الحيض هو بمنع من التعريف في ملكه لا غسل في ملكه منع لان بالمساحة والظن على ما لا يرى ان لا حق تعض الصوم تطوع لا الفرض لانه منع من البرهان الى غاية في حقها التمكن ضرورة وجوب عليها التمكن اذا اطلبته لانه حق ثابت حال انقطاع الحيض في الاتصال اليه بالاعض والابواب الى الواجب اليه يجب كوجوبه في ثبت فيما دون العشرة ثبت فيما ضرورة وجوب الغسل بها باعتبار الدم المخصوصة وحدثه ولما اوجب الغسل للبرهان طرأ ان يحتاج اليه للصلاة او في شدة احتياجها الى الطهارة الا ترى ان على كل ذي الحجة والحج والاحكام صلواتها وعبادتها الصبح ما في تحريمه من ان وجبت بتوكله حتى يظهر ان بالتدبير على وجوب الغسل ما بالنسبة الى البرهان فلا بد في شدة حصة البرهان الى كل حال لا الغسل ينبغي ان تنتهي بمرته ويكون ما موراه والا كانت حصة

وكل الاشراج باحد الامرين او بالجميع بعد غلط بشي ظاهر لا يتعد به المبالغة في التعليل
 او بغير النبات بحيث لا يخرج منه الا علاج وغلبة المتخرج يكون بالاحتياط من غير طبع
 ولا بغير نبات ثم هذه النماذج من ان يكون جادا او ماديا فان كان جامدا فادام
 يجري على ما اعتادنا اننا نعالج بالاعشاب وان كان ماديا فلان كان يكون مخالفا لما في الاشراج
 فلما التفتون والعلوم والراية او في بعضها ولا يكون فان لم يكن مخالفا في شئ منها كان
 المستعمل على قول من يقول ان هذا هو الفاعل في الفعول وغيره من الالفاظ التي لا يجازيها
 الا في الوصف بغير في الاجزاء فان استوفينا في الاجزاء لم نذكر هذا في ظاهر الردا
 واما في الحكم على المخلوب احتياط وان كان مخالفا في وصف واحد او صفتين
 بغير العلم من ذلك الوجه كالتن في الاشكال في اللون والطعم فان كان لون اللبن او
 طعمه هو الغالب فيه لم يجر الوضوء به والاجازة وكذا في البقيع مخالفة في الطعم في غير الغلبة
 فيه بالعلم في شئ من اجزائه ان يخل جميعا بما منهم على ما سبق في الجمل قول من قال ان كان
 ريقا يجره الوضوء والافلا على ما ذكرنا ان كان المخالطة جادا او يخل قول من قال
 ان غير واحد او صفة جاز الوضوء به على ما اذا كان المخالطة جادا او يخل قول من قال
 ان غير واحد او صفة جاز الوضوء به على ما اذا كان المخالطة في الاوصاف الثلاثة وبشكل
 قول من قال اذا غير واحد او صفة لا يجوز على ما اذا كان مخالفة في وصف واحد او صفتين
 ويكمل قول من اعتبر بالاجزاء على ما اذا كان المخالطة لا مخالفة في شئ من الصفات
 ومن قال بالاحاطة بالخروج من هذا ومن هذا التفصيل يتبين وجه النظر الموعد فتأمل
 كالاتقان ويمكن استنباطه عن حكم المخلوط بالغير للغير باننا راد صفة لاهل حكم الحكم
 بالغير الزايل رتبة كانه من قال فيلزم بالغير التثنية لانه لو كانت باقية يجوز التوضي
 به او ان استنادهم نحو الاشنان يدل على انهم لم يردوا بالغير التثنية والاما ما صححنا
 نحو الاشنان فان التثنية فيه ايضا مانعة للتوضي فيما نحن فيه نحو الاشنان غير ذلك فاعلم

في الاشراج بالاعشاب
 في الاشراج بالاعشاب
 في الاشراج بالاعشاب

عاقلنا عبارة التثنية وهي دمه اذا كان شيئا لا يتعد به زيادة الظاهر واما اذا كان
 شيئا يلحق بالاعشاب او يتصل بالزيادة الظاهر فانه لا يمنع التوضي به وان تغير لون الماء وطعمه
 وبذلك فهو ماء العبابون وما الاشنان الا اذا صار غليظا بحيث لا يمكن تسليته
 على العضو كانه لا يجوز لانه زال عنه اسم الماء وسماه انتهى وبذلك ان الكلام هنا في كون
 الماء مقيدا لجمال الاشراج بالاعشاب المتخرج وقد مر في التفصيل السابق ذكره ان كمال الاشراج
 الى اصل بالجميع الموجب لكون الماء مقيدا مشروط بان لا يكون المخلوط سببا لغيره
 المبالغة في التعليل ومثلا القول المذكور عدم الوقوف على الفرق بين نوعي سبب التثنية
 فغير بذلك وروى الشافعي منها قوله عليه السلام اعلموا باننا وصدقنا انما نحرم
 وقصته ثمانية روات البخاري في قوله انه طهور لا امرنا بغير ذلك لان غسل الميت لا
 يجوز الا بما يجوز به الوضوء وكل ما وقعت به نجاسة اراد ما لا يكون جازيا ولا في حكمه بان
 يكون مثل في عشرة بئرته ذكره في متابعتها قليلات النجاسة او كثرها الغليل الكثير
 صفة النجاسة دون الماء لان كانت تفتحي اسما وخبرنا ان اسمها النجاسة وانما هو
 الغليل والكثير وانما ترك علامتها من حيث مع ان كل واحد منها فاعلم يعني فاعلم وفي قوله
 بنزق بين المذكور والمؤث بالنا كسبح وسبيحة لان غيلا يعني فاعلم قد ثبت بتعيين
 مفعول كقولهم لمخضعة جديده وقوله ان رحمة الله قريب من احد الوجوه فاعلم قوله او كثرها
 ما كثر الحكم بان الغلبة لا تقع النجاسة بالمتساوية بين الغليل والكثير فكذا يقول لا فرق بين قليل
 والكثير في الحكم المذكور ومن لم يثبت ذلك زعمهم قد تركوا قوله لان قليل
 النجاسة اذا كان ما يماثل كثيرا او لم يماثل قال صاحب التثنية واما اذا كان الماء راكدا احتلف العلماء
 فيه قال صاحب الطواهي بان لا يخرج بوقوع النجس فيه كيف ما كان لتوليد
 الماء ظهور لا يخرج شئ وقال عامة العلماء ان كان الماء غليظا يخرج وان كان كثيرا يخرج
 واحتجوا في الحد الفاصل بين قليل والكثير فقال مالك ان كان حال يتغير لونه او طعمه

في الاشراج

او دوجه فبوتيل وان كان لا يتبعه فهو كثر وقال الثالث اني اذ المبلغ انما فلتين فهو كثر لا فلتين
جناور ودواحيث وقال عما بان ان كان الماء اجمال فليس جنة الي بعض فهو قابل
وان كان لا يخلص فهو كثر انتهى وبعدها بين فساد ما قيل وقد وقع في بعض نسخ الهدية
فالمكان او كثر او لم يخلو الحق ونوجهه انما بالركن فليكان او كثر اذا وقعت فيه
نجاسة لا يجوز ان يفسد به والتعليل ما يكفي للوضوء والغسل كذا في قولنا فليكان
احترار من قول ما كنت وقد كثره احمد بن حنبل في قول الشافعي فان الماء يجوز الوضوء
بالتلويح وان وقعت فيه نجاسة لم يغير احد اوصافه وآثاره فيجوز ان اذا كان الماء
فلتين انتهى كما عرفت ان خلاف ما كنت في حد النجاسة لا يفي تأثير التلويح والفرق واضح
وقال ما كنت قد علمت لعموم خلافه ان الشافعي فانه يوافقنا فيما دون الغاية
ما لم يغير اراد التغير بالنجاسة الواقعة فيه بترتبه سابق ومخالفه فان المذكور فينا
الذي رواه وهو ما ذكر في صدر الباب من قوله عليه السلام انما ظهور النجاسة
شيء الحديث عدم تغيره بالنجاسة الا باحد الشرطين والاشارة ان نقول لا يتغير
الحديث المذكور به على ما ذكره لان دلالة علي ان الماء لا يزول عنه وصف الطهارة
ما لم يتغير احد اوصافه بالنجاسة انما لا يزول عنه وصف الطهارة ما لم يتغير احد اوصافه
فلما دلالة فيه على حكم ذلك كيف والظهورية اخذ من الطهارة بزيادة الخلق لطلبها
زوال النجاسة بخلافه بزيادة الطهارة قبل ان يتغير احد اوصافه بالنجاسة وكما نزل طهارة
ويروى هذا على سبيل المثال الشافعي ايضا بحديث الفلتين وهذا ما تروى بالوقوف
او اكان الماء فلتين الفلتان فسادا يدخل بالبنداد في عدمه وذكر في وجبه تم
والاشارة ثلثية من تقريره بالاعتقاد بقوله عليه السلام اذ المبلغ انما رواه احمد بن حنبل
الاربع من حديث ابن عمر رضي الله عنهما سمعت رسول الله عليه السلام وسويل عن الماء
يكون في العلاء من الارض وما يورثه من السباع والدواب قال اذا كان الماء فلتين لم

لم يخل الخبث ورواه ابن حبان في صحيحه ونظيره لم نجبه شي ورواه الحاكم في مستدر
وقال صحيح علي شراط الثخين ولم يخرجه الا بخل جيل اي لا يتل النجاسة ويدها بون
ما في رواية اخرى لم نجبه شي والما حريث التستيط من مسانيد رواه اهل الكتب السنة و
وقد عرفت في اول الكتاب ووجه التمسك به ان النبي عليه السلام نهى عن الخس في الماء
عند توشم النجاسة مع انه يحتاج اليه لانه ما مور بالعلم فبعد تحققة اولى فثبت ان النجاسة
التلويح بنجاسة الماء الدائم والامكن لهذه الاحتياط حال التوشم معني وادخال التمسك مثل
هذا اليد في الماء لا يغيره لولا وطهارة ولا يفسد بين الفلتين وما دونها فيكون جنة على ذلك
والشافعي هكذا ينبغي ان يقرر الوجه المذكور ومن قال في غيره كما ورد انتهى عن الحسن
لاجل اتصال النجاسة بتحقيق النجاسة اولى ان يكون نجاسة فقد قصر في تقريره كما عرفت قال هذا
الحديث دلنا عليه الماء بالنجاسة لانه امر بالغسل قبل ادخال اليد في الماء وانما من قال
وهو جنة على ما كنت والشافعي انما على ما كنت فلان غسل اليد في الماء لا يغير احد اوصاف
الماء ومع هذا نهى الشارع عنه فعلم ان النجاسة لا يتوقف على ذلك وانما على الشافعي فلانه
عليه السلام نهى عن الخس في الماء عند توشم النجاسة وهذا نهاية بيان النجاسة عند
تحقيقها والماء انما قد يكون كبير اوسع فيه ما يان وخمسون وقد يكون صغيرا فلهذا في التوضيح
وتعيين طريق الرد على كل منهما حيث فضل المقدمة الثانية في الخس في الماء عند توشم
النجاسة وهذا نهاية بيان النجاسة عند تحقيقها بطريق الرد على الشافعي ولا اختلاس لها بكنية
ولا بد منه في تقرير الرد على ما كنت ايضا كما لا يخفى في مسانيد وسوان التلويح ان يقول بخل الخس
النهى لزوال وصف الطهارة عنه بالنجاسة لا لزوال وصف الطهارة وهذا السمع وان لم يكن
مفسرا تمام المدعي لكنه يخل بتمشيه انما استدلال على الوجوه المذكورة وقوله عليه السلام لا
يؤكل احدكم في الماء الدائم ولا يغسلن فيه من النجاسة بمكة اهون في مظهر النسخ من كتبنا
ينشئ بسون والذي ورد في الحديث بحد فها روي بخبر عجلان قال سمعت ابي يحدث

منه نجاسة
منه نجاسة

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ولا يغتسل فيه من الجنابة رواه ابو داود وابن ماجه وهو في الصحيحين من حديث ابي الزناد
عن الخارج عن ابي هريرة رضي الله عنه من قوله لا يبولن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري
ثم يغتسل فيه وفي النظم فبطل منه وفي النظم للمعتمد في ثم يتوضا سنة والدائم السكن من ثم
الشي اذا سكن ودامت الغداة اذا سكن عليها فبطل عليه السلام الذي لا يجري سبيل الحق
الدائم قيل هو وجه علي بن ابي طالب فبطلت عليه من الاغتسال انه لا يغتسل احد او من
الما يتبين وانما على الشا في غلظة دم من البول في الماء الدائم ومطلق النبي يتفق في التبريم
لا سيما على من يذهب ولو لم يكن من قبل كان كسب الماء فيه وهو ليس بمجرم ولم يغسل من ايم
وكان القلتان وغيرهما سواء وفيه انه فضل المعتمد التامية ومطلق النبي يتفق في التبريم من الرواية
التي في ولا خلاص لربها اذا لا يذهبها في تبرم الرواية على ما كلف بغاوة جباب في معتد تبرم
الفضل لم لا يجوز ان يكون النبي لو اراد في الحديث المذكور لشره دون التبريم فليتم التبريم في تبرم
الجواب فانه بهما يتبين ان التامية المذكور لم يعيب في اعادة ذلك السؤال بقوله لا يبولن احدكم
ان يكون النبي لشره وانما الجواب الذي ذكره بقوله لان ما كلف وتعيين بالدائم بانه فان
الما الجار يشارك في ذلك المعنى فان البول كما انه ليس باب في الماء الدائم فكذلك
في الجاري ولا يكون للتعبد فابعد وكلام ان ارفع معصون عن ذلك فبطل ان يغتسل احد الى
قوله ومطلق النبي يتفق في التبريم بان يقال لا يبولن احدكم في الماء الدائم ثم ان قوله
ولو لم يكن من قبل كان كسب الماء فيه في موضع السبع بان يقال هذا اخبرهم ثم ان قوله
لا يكون من قبل كان كسب الماء بان يكون من قبل لا يوصف الطهارة دون الطهارة
وهذا التبرم وان لم يكن من قبل الاصل لم يكن من قبل المعتمد المذكور في هذا المعنى من شدة اوفي وفي
ان يجوز ان يكون لو اراد في الحديث المذكور المعنى عن الجميع بجمع البول في الماء الدائم والغسل
فيه لاعتبار كل منهما من رواة العبارة ثم الواقعة في رواية الصحيحين كالنقص فيه وهذا التبرم ايضا

لا يغتسل احدكم في الماء الدائم في قوله وجب الاستدلال بالحديث المذكور من غير
فصل يعني الفصل في الحديث بين الدائم وغيره ايم بين ان يكون ثلثين او لا يكون فهو على اليوم
الان ان يصيب في حكم الجاري وهو لا يخلص بعضه البعض كالحوض الكبير وهذا التبرم من قوله
لا يستدل لال اطلاق الحديث في لان العذر العظيم ما دام فيه دخل تحت الاطلاق والذي رواه
ما كلف جواب من شكك ذلك بالحديث المذكور وقد مر في سابق ان افروا في اعني قوله انما
غير لكونه اوطى اوريج من الحديث في ضعف ولم يتفرص له المص لان الغرض من كسبه على
عرفت علم بين وجب لرواية على انه لا يجري في تعامل غير ارفع لعم نسخة اختلف لادعيه اجماعنا
والما قال الذي رواه ما كلف ولم يتدل الذي شكك به ما كلف تداركه لا عسى ان يخطئ بانما لم يمسح
من قوله لا روي ان يكون استدل لال بالحديث الذي رواه اختلف فبطلت يقول ان الحديث المذكور
كل رواه اجماعنا كلف رواه ما كلف واستدل به فكان استدل لال باروا الغيم والحديث المذكور
افوجه ابو داود والترمذي والنسائي عن عبد الله بن عبد الله بن رافع بن ابي سعيد الخدري
قال قيل يا رسول الله استوحشا من بئر بضاعة وهي التي فيها الخوض لحكم الكلاب والناس وفي رواية
سهييل بن سعد قالوا يا رسول الله انك تتوحشا من بئر بضاعة وفيها الخوض فقال عليه السلام
ان الماء طهور لا ينجس شي قال لشره في حديث حسن وضعف ابن قطان في كتابه اليوم
والايام هذا الحديث وقال في في استدلوا اختلفا في بئر بضاعة بغير ابا وكسره لاعتنا في قوله
ذكرنا ابن فارس في المعجم والجوهري في الصحاح وغيرهما بالغم اشهر وافصح وهي المدينة بدار
بني سلعن قيل هو اسم البئر وقيل كان اسمها صاجها فسميت بذلك قال النووي في التبرم
الاسماء وفي الغزب وهي بئر قديمة بالمدينة والغم فبطلت في الغزب بالغم لافه في
مره قال الخطابي نعم بعضهم ان الماء العذبة والنجس وفوق الخوض في بئر بضاعة كان عادة
وتعد هذا لا يظن بدعي ولا وثني ففصل عن من علم نزل من عادة الناس ففصل عن من علم نزل
الما وصونه عن النجاسة فكيف يظن باطل ذلك الزمان ومن علي طبقات على الذين وافضل جملة

الى الموضع الذي يتخذ منه وان كان السهم مغبر الجرح بالحق بل يجري الى عليها ان كان
 يجري عليها جميعا كما قاله الجوزي المتوفي به من اسفل الجبهة لانه يجس جميع الماء والنفس
 لا جهر ما يجري وان كان يجري عليها بعض الماء وان كان يجري عليها اكثر الماء فهو نجس وان كان
 يجري عليها اقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها النصف فهو نجس في
 الحكم ولكن الاصول ان لا يتوضأ به الى هذا الكلام وهذا التفسير ان مراد المص من النجاسة
 لا يكون من ماله على ما هو الظاهر من قوله اذ لم ير لها اثر فانه لو اراد مطلق النجاسة لكانت طهيرة
 وغير النجاسة لكان نجسا ان يقول اذ لم ير لها عين ولا اثر والرداية بها مستعارة بمعنى
 العلم بنظم العلم والرداية من ماله على ما هو الصحيح حيث قال في تفسيره لم يجرى بها اثر فندم
 وان العبرة بالنجاسة لا بالجرى لان النجاسة لا ياتية كما ذهب اليه من قال واذا سقط قلب فوض
 النهر ويجري الماء فو قد ان كان ما يلقي في القلب انما لا ياتية بجوز الوضوء والافلا جاز الوضوء
 من اي موضع شاء من موضع وقع النجاسة فيه او من غير لانها لا يستقر في موضع وقعه ما هو جرمها
 الماء بل يتحول عنه وهذا التفسير ايضا خاطا به في ان الكلام لا يكون من ماله ولا جاز لا بكثر احتمال
 في الموضع لان الانسان يد في الماء وعرضا لا يتقطع ويحس الى يوسف وان كان لا يجس جميع
 الارض بالاعتراف كمنه فهو جاز وفيل ما يعين الناس جازا وهو الاصح ذكر في البداية الخ
 والمحيط والغدير العظيم قال الجوزي والحادثة الترك والغدير العظيم من الماء يتأثر بالسيل و
 هو فصل يعني فاعل من غادره ومنع من غديره وبقال هو فصل يعني فاعل لانه يغدر باله اي
 لا يتقطع عند شدة الحارته اليه فاراكيت ومن غديره نبت الاولون اذ لم يعو الغدير الغدير
 والجمع غدران وغديره قال في هذا وعذرت النافذة عن الابل والاشاة عن الغنم اذ لم ينفذ عنها
 فان تركها راعي فهي غديره وعلى هذا يكون الغدير غديرا يعني منعول من غديره اي ترك
 لانه الذي تركه ما السبل انهم منعوا على ان الماء التليل نجس بوقوع النجاسة فيه دون
 الكثير واختلفوا في الحد الفاصل بينهما فانك اعتبر الوضوء والاشاة في قدره بالفتن واجبا فافدا

في قوله لا ياتية بجوز الوضوء

الخلوص وقد دوت هذا العذر ما سبق وانما اعتبر بها بعد الخلوص لان ذلك يوجب على النكاح
 عدم وصول النجاسة اليه لكن اختلفوا بعد هذا في انه باي طريق يورث خلوص النجاسة الى جانب
 او على شي من شدة قولا وانفتحت الردايات من علانية النجاسة ان الخلوص يعتبر فان لم يجرى الجلب
 الا انه فهو ما لا يخلص اليه بعض وان تحرك فهو ما يخلص بعضه الى بعض لكنه اختلفوا في سبب
 التحريك فروي ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك بالغسل لان في جانب منه انشا
 وسما ان لم يجرى الجانب الا انه فهو ما لا يخلص بعضه الى بعض وان تحرك فهو ما يخلص وهو قول
 ابي يوسف فافدا بهذا الرداية ان الحار الى الخسل في الميا والجارية والحياض اكثر من الجارية
 الى الوضوء اذ الوضوء يكون في اليسوت غالبا ولان التحريك بالاعتسال هو كونه اشدة
 من التحريك بالوضوء وقد روي ابو يوسف عن ابي حنيفة رداية افوي انه يعتبر التحريك بالميل
 غير اعتسال بالوضوء لانه اخف وكان الاعتسال رداية اولى توسطه على الناس وروي محمد بن
 ابي حنيفة انه يعتبر التحريك دون الاعتسال لان من الماء في حكم النجاسة على الجفة فان القياس
 ان نجس وان كثر الماء واتصال بعضه ببعض لكنه سقط حكم النجاسة عن بعض المياه متحفا فافدا
 التحريك الواسط وهو التحريك بالوضوء لانه متوسط بين التحريك بالاعتسال والتحريك بغسل اليد
 قال في المحيط وهو الاصح لانه الاوسط وروى عن محمد انه يعتبر غسل الرجل فافدا ان الردايات
 انتفت عن اصحابنا المتقدمين انه يعتبر الخلوص بالتحريك وان اختلفوا في سببها تقدم الى قوله
 من مثا نجسا اعتبره الخلوص شي افروي عن محمد بن سلام بانكدر فقال ان كان الماء جازا
 لو غسل فيه وتكر الجلب الذي اغسل فيه ان وصلت الكدر الى الجانب الا انه فهو ما يخلص بعضه
 الى بعض وان لم يصل فهو ما لا يخلص وكفي عن ابي جهم انه اعتبر الخلوص بالضعف فقال يلقي
 فيه قدر النجاسة سبع اوزع عن في جانب منه ان لم يظهر اثره في الجانب الا انه فهو ما لا يخلص بعضه
 الى بعض وان ظهر فهو ما يخلص بعضه الى بعض ونفسه الخلوص وعدنه ان لا يخلص الجوز المستعمل
 نفس الجانب الا انه يحركه الاستعمال الا الاضطرار الذي ينج في الماء بتحريك الموضع في الماء

طلب على النجاسة

بما يتجلى فيه الوضوء فان حركت الجاسة لم يستعمل الا من ذلك الموضع وقال بعضهم تخيس
 ما حركت الجاسة مقدار حوض من اربع في اربع وما واديه ظاهر من منهم من قال حوي ان وقع في
 حركته ان الجاسة لم تخلص اليه توفاه وشرب منه وان كانت الجاسة غير مرتبة بان بال فيه
 ان نكح تلك الموضع اقل من من شرب منه وشرب من غير ما يجوز ان التوضي من جانب
 الجاسة وهو قوابل من المرتبة وغير باليوم البلوي انتهى اعلم ان ما ذكره بقوله وقال بعضهم تخيس
 ما حركت الجاسة الخ ظاهر الرواية خرج في البداية حيث قال الجاسة لا يخرج انا ان يكون مرتبة او
 غير مرتبة فليست مرتبة كالجفة فذكر في ظاهر الرواية ذكر في النهاية انه لا يتوضا من
 الجانب الذي وقع فيه الجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضا كذا فستره في الاطلاء من الجاني
 لا يتوضا بالجاسة في ذلك الجانب وشكنا في ادراؤه وعلي هذا قالوا ان استنجي في موضع
 من حوض الى موضع فلم يستيقن بالجاسة في موضع الوضوء وشكنا بما رواه انه فصلوا بينهما
 وقالوا في غير المرتبة ان يتوضا من ابي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري وهو الاصح لان
 غير المرتبة لا يستقر في مكان واحد بل ينقل كونه ما يسا بالاطباء فلم يستيقن بالجاسة في
 الجانب الذي يتوضا منه فلا يحكم بجاسة بانك على الاصل المحبوبات البعيت لا يزول بانك
 بخلاف المرتبة انما يظهر الجاسة فيه سواء كان ظهورها بظهور عينها او بظهور راسها وكذلك
 قال بظهورها ولم يمتثل بظهور راسها فمن خففه بانها في حيث قال في بظهور راسها الجاسة في موضع
 الوقوع لم يعيب نفس سائلة نفس سائلة انفس الدم وذكرنا في التناهي والعقارب بلفظ الج
 لان تحت كل هذا ما نوعين انما في الزبور فظاهر وانما في العقرب فظاهر انما في الهواء ومنه
 ما يرب علي في الارض ولم يذكر الباب بلفظ الجمع لان البق منه وقد ذكره مستقلا لا شتبا
 في قوله تحت جنس الزباب ومن قال انما جمع الزبابه وودن غير لانها انواع شتى فقد
 احتجوا من وجهين الاول في قوله وودن غير لان العقارب ايضا مذكورة بلفظ الجمع واكتفى
 في تحليله فان الزباب ايضا انواع شتى مع انه لم يذكر بلفظ الجمع فالتحليل انما ما ذكرنا فانهم

حركت الجاسة في موضع الوضوء

حركت الجاسة في موضع الوضوء

فانهم وحدها كالمثل والوقاد والعرا والخنفساء والجعل وقال الشافعي بيده هذا الذي
 ذكره احد قولي الشافعي وفي القول الآخر بولعنا وهو الذي صححه جمهور اصحابه وشكنا الى على
 في التمسع والرواية في الجرح فخرجنا الجاسة وقال النووي موابس شبي والعقارب الطيارة وهو
 قول جمهور اصحابنا ونسب جماعة الشافعي الى فرق الاجماع في قوله الآخر بالجاسة قال ابن كندز
 قال عامة اهل العلم لا يبعد انما نبوت الزباب والخنفساء وكهوها قال ولا علم فيه خلافا لانا
 احد قولي الشافعي وكذا قال الشافعي في كتاب الطابع اجماعا على ان الماء لا يجس بذلك الا
 احد قولي الشافعي وقد عمل الخطابي وغيره عن يحيى بن ابي كثير انه قال يجس الماء نبوت العقرب
 فيه ونقل ذلك عن محمد بن المنكدر وما امان من التبيين فلم يخرج الشافعي الاجماع انتهى ما
 قاله النووي وبهذا اندفع ما ذكره ابو الحسن الكوفي في شرح الجامع الصغير لا اعلم فيه خلافا بين
 الفقهاء من تقدم الشافعي واذا حصل الاجماع في العذر الاول صار جهة علي من بعد واتضح
 ما في قول صاحب البراج انما الذي ليس لروم سائل فالتباب والعقرب والزبور و
 السرطان وكهوها واليس ليس جنس عندنا وعند الشافعي جنس الا الزباب والزبور فله
 فيه قولان من اهل الحل حيث زعم ان قول الآخر مخصوص بالزباب والزبور وقد وقف بالفتاوى
 من اصحاب الفتاوى انه غير مخصوص بهما نعم ذكر صاحب الشوق قولنا لم وموان ما بهما
 كالزباب والبعض وكهوها وما لا يعلم كانه فاض والعقارب جنس نظر الى عذر الاحتمار زد
 عدته وقال هذا القول غريب والمبشر هو اطلاق القولين فان قلت مدعي الشافعي في جنس
 فليالي شئ قال بيده والاف ادعم من التمسع ولا سيما في بين الاعم وينقض الماض وفي نصيب
 الخلاف لا يمتنع ذلك لما بينه من مراده من الافاد التمسع والكتمة في التمسع به الاشارة
 الى المقصود لان التمسع لا يظهر في الكراهية قوله لا يظهر في الكراهية احتراز عن الآدي وقوله بخلاف
 ودخل في معنى ان الخلاف السابع ذكره انما هو نبوت حيوان اجنبي عنه انما لا بد من الاستدلال
 في الاطراف انما كذا واليت والتمتع والباطل والجنس وغيره فليالي جنس فليالي في الاطراف لان

حركت الجاسة في موضع الوضوء

حركت الجاسة في موضع الوضوء

يتم فوره فان اتوا بالبحر سبوت بين الاشياء يعني الجان لا يخل خل وعصير وظهر ويخرج
بعد الباقين من الروح الناجش ولا يور وفي هذا المقام لسؤال الذي ذكرهم منهم يتولد قنانيا
وداخل وسوس النار فيها ميتة ولا ينجس الخلق النار كما ينبغي ولما قال عليه السلام فيه
اي في ما نحن فيه وموارده سلمان الفارسي رضي الله عنه ان النبي م سئل انما فيه طعام او
شراب يموت فيه باليس الدم سائل فاعلم عليه السلام هو الحلال كله وشربه والوضوء به
كراهي في البسطين وشرح مختصر الطحاوي لابي بكر الجعفي رواه العارقلني في سنة من سنة
بقية قال حدثني سعيد بن ابي سعيد الزبيري عن نصر بن منصور عن علي بن زيد بن جده عن
سعيد بن السيب عن سلمان قال قال النبي م سئل انما فيه طعام وشراب وقت به وانه لا
دم فانت فيه فهو حلال كله وشربه ووضوءه قال لا تعلق لم يره وغير بقية عن سعيد بن ابي سعيد
الزبيري وهو ضعيف ورواه ابن عدي في الكامل واعلم به سعيد هذا وقال هو شيخ مجهول و
عدي غير محفوظ ولان الجعفي واصلها الدم اي الجعفي من مفسد فيه ولهذا استدلالا بشايف
على انما الجعفي فاجبه عليه ان يقال انه متعق طر او حاك انما الطر فمعه موزة فخرج الجعفي
فان فبجته ليس فيها دم مسفوح مع انها بجته لا يخل كل الجعفي منها واما العكس فمعه موزة فخرج
المسألة اكلت ورق العناب فلم يسل منها الدم لهذا العارض فانها طاهرة يخل كما يحس انه
ان لم يخرج عنها الدم المسفوح وكذا في موزة فخرج الصيد فانه يخل ويظهر وان لم يسل الدم واما
عنه بان التماس في زجيرة الجعفي الطاهر فبجته السلام لان صاحب الشرح اخرج عن
الجهة الذي يقره سبوتهم سنة اهل الكتاب غير ناكح فيهم ولا اكل في ما يحرم فعل الشرع فبجته
كلان في ذلك جعل فبجته السلام فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام
الشرعي مقام الاسالة لا يتاثر بما هو له موربه الداخل تحت قدرته فان الداخل تحت قدرته
كسب السبب واما خلق السبب في ارادة الله وكذا جعل عليه السلام معصا للرب وبجته
للام وان لم يتحقق الذبح ومن قال في تزوير الجواب عن المتعق عكس جعل فبجته السلام فبجته اهل الإسلام

بجته

بجته

يسل منها فبجته اذا سال اقامه لاهلية الذبح واستعمال الذبح مقام الكسالة لا يتاثر
بما هو له موربه الداخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الكلية
فقد اخطأ في نقل من معاني كلامه انا الاول فبجته قوله اقامه لاهلية الذبح مع استعمال الذبح
مقام الكسالة لان القابض مقام ما الذبح الشرعي دون مجرد استعمال الآلة مع الالهيته واما
ذلك في مثل قضية ابراهيم عليه السلام ولما دنا على تعلقان به لان تكسنا به في عدم الاعتبار
بمختلف السبب بعد اقامه السبب على العوجاء ما موربه لاهلية اقامه استعمال الذبح مقام
الذبح واما الثاني فلان قوله ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد الاصلية غير
مسلم كمن عارض بعينه ويخل تحت القواعد كما ينبغي في التسبب عند الموت انما كان
اختلاف الدم المسفوح باجر اية عند الموت لانه سبب خلق الدم بغيره وبفساد البقرة ذهاب
قوي القبايع اجماعه في معادته وبهذا يتبين وجه التقييد بقوله عند الموت ومن قال في
تعلقه لانه اذا كان حيا لا ينجس فام يجب ثم انه قال ولهذا افنا العلي في الاستحباب فارة
او معضورة حية لم تغسل صلواته ولو كانت بجته لغسلت ولو كانت حية لم تغسل
فشدت وهذا لان الدم الذي في الحي في معونه وبالموت يغيب عن مجاريه فينجس بالدم
بشره اياه ولهذا الوقطت اللوق من لم يسل منه الدم وقوله ولهذا الوقطت اللوق لم
يسل منه الدم منظورية اذ يقال ان يقول عدم سيلان الدم منه بعد الانجاء والدم يزوال
او ارة العزيرة الا لا نعلم فيها ويشهد بذلك ان الدم يخرج من اللوق عند الفصد بلانتم
يخبر ولا يسيل لليلة التي ذكرنا ما لا يقال ان الدم يخرج من الحيوان كما يشهد على عدم بعد
الموت فكذا يشهد على قبل الموت فلو كان الجعفي هو الدم لمكان الدموي من الحيوان
بجسه على قديم الموت والحيوة لا يتاثر بالدموي من الحيوان قبل الموت وان كان
مستحلا على الدم كمنه في معونه فاما على حكم النجاسة وبعد الموت يغيب عن مجاريه فلا يتاثر في موزة
فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام فبجته اهل الإسلام

بجته

بجته

فان ما ليس بها اذ شمس بيض والدم اذ شمس سود وهذا الجواب الحق والدموي
لا يمكن في الماء. الافان ما بين طبع الدم والماء بالحوارة والبرودة والدم هو الجنبس يعني
ان طرية الجنبس فيه ودمه طرية مستلزم عدم العلول اذ كانت الطرية مستلزمة في ما ومن لم يثبت ذلك
اعتبر في التعليل المذكور بان انقضاء الطرية لا يستلزم انقضاء العلول لجواز ان يثبت علل اقوي
ومن قال في جوابه ان الطرية الشخصية تستلزم انقضاء انشاء الحكم ومنها كانت لان كونها
وامسها ما هو الجنبس لا غير فلم يثبت في تبيينه الطرية بالشخصية اذ لا ما يشير ذلك الرصف
فان انشاء الجنبس لا يفسد في الشخصية كانت او غير شخصية وفي غير الماء كائن في العصير قال في
شرح الطحاوي بان اختلاف الشايع المتفاوتون في الضغف والسطلان الذي يكون في العصير والخل قال
بعضهم جيبس وقال بعضهم لا جيبس فمن اعتبر الدم قال لا جيبس لانه ليس له دم سائل من
اعتبر العن ينزل جيبس لانه في غير معدة ومكانه وروي عن بعض الجاهل ان قال سائل
الابطح والامساك بالجينين عن الضغف الذي يكون في العصير فقالا جيبس وسالت اباعبد
انه انما يثبت في ما لا لا يثبت وروي عن ابى جعفر عن بن سلام انه كان يقول عند الايام
انهم قالوا في كتاب العلوة لان هذا يبعث في الماء ويسكن فيه وهو طرية اذ انما في غير الماء
اف وانتهى وقبل الاشارة ورواه عن ابى يوسف ودم الاشارة ورواه الحسن بن ابى جعفر
ومشاهم عن حماد بن اسحق الطحاوي لانه لم يدر ان اجماعنا استدلوا على عدم
جيبس لانه يثبت في الماء على ما بين مني الاول على ان اذ انما يكون نجسا الا ان لا يطبق
الشرع على حكم النجاسة لكونه في معدة وسوجب من الاصل ان يثبت فيه على الجنبس وخلق الحكم
لوجود الماء في حقيقة ذلك ان يثبت الحكم عليها عند انقضاء النجاسة كالذي يثبت فيه فخره ومن قال ان عدم
المعدن التعليل لثبوت الحكم على طرية بان عدم النجاسة لا التعليل لوجود الحكم بعدم النجاسة كما هو قولهم
فوقه ان مني التعليل على انفس الجنبس في الدم على ما افصح قوله والدم هو الجنبس وقدمنا
يتعلق بدم من السؤال والجواب والضغف البرقي والبرقي فيه سواء يعني في دم اف والماء وانما

جانب الجنبس

يوسف البرقي من البرقي بان البرقي يكون بين احاطة ستره دون البرقي وقيل البرقي مستلزم
العلوة وهو الدم ودم الماء وهو المعدن ولا يبعث في الماء كما يبعث في الماء مشافنا من
لا يبعث الا في وصف يبعث فيه وفي البرق لان مولده في البرق لا يطرد الا في وقت طرية طرية
في الماء اذ الاول وبعث في الماء في ماوي المكش دون ماوي المولد وهذا الاحتمال اذ انما يثبت في غير
الماء ثم وقع فيه بعد اذ انما في الماء وروي الحسن عن ابى جعفر يبعث فيه وبعث في الماء الحسن وروى
وما في العن دون ماوي المولد يبعث في الماء في التعليل كما لا يخفى والماء المستعمل لا يجوز تقدم
الحكم في حكم الماء المستعمل على غيره كما قدم الكلام في حكم ما يبعث في الماء على غيره انما ما لا
ما هو المقصود وادارة اليان القرينات انما يقع بتجاوز ضرورة تعلق البرق عن تعلق الاشياء
بسم من تعلقه بالانفس من في قوله في طهارته الاحداث اشارة الى ان يجوز استعماله في
طهارته واجبات ومن زاد على هذا قال بناروي محمد بن ابى جعفر فعند اخطا اذ لا دلالة بوجه ما
يما ذكر على البقية المذكور وما اشبه البرق موافق لما ذهب اليه جعفر لان انما البقية البقية
الاجابات يجوز من انما في الاحداث بلفظ جميع لانما موافق على صغر وكبره على ما عرفت فيما
سبق طماننا كانت حال في جواهرها كما يكتب الماء المستعمل في طهارته كحدث طاهر ومطهر اذ كان
المستعمل لم يغيره كمنه مكره ومع وجوده غير مراهة للخلاف وهو قول الزهري والاولى في شأه
الروايتين منها ورواه ابو داود وقال ابن المنذر وروى عن ابى الحسن عن ابى امامة وعطاء بن
وكيع والنفخي انهم قالوا فيمن سعى رسله فوجد في بيت ملك كفيه المسح بذلك البطل هذا يدل
على انهم يرون المستعمل مطهرا ورواه ابو داود انتهى وفيه نظر لا يجوز ان يكون مبيى قولهم هذا اشهر الحكم
كون الماء مستحلا لا اجتماع في مكان بعد المزاينة عن العضو كما هو احد القولين في وقت اخذه
حكم المستعمل على ما يستق عليه فمضى هذا لا يكون البطل الماء خذ من الخبيثة مستحلا فلا دلالة
فيما قالوا على ان المستعمل مطهر وانما في الماء المستعمل فمضى انما في الماء المستعمل فمضى
في قول طاهر وطهر كقول ذلك وفي آخره ان كان المستعمل محذورا وطهره طاهره وان كان

جانب الجنبس

جانب الجنبس

في ظاهره وهو قول زفر ان الظهور باطله بغيره بجماعه ولا يكون كذلك لان العالم
 يتجسس الاستعمال والجواب ان الحكمي عن غلب وروايتان هذا ان كان لزبادية بيان
 نهايته في الظاهر كان سديا او جعفت قوله في قوله من السماء ما بطله كرهه والافليس
 فعمل من التعليل في شيء هذا ان كان بيان نهايته فيها لا يستدل به على بطله في غير فاعلم ان الكثر ارضيه
 كذا قيل وفيه نظر اذ لا يشارك في الظاهر من غيره الا بظهور الاثر في غيره وعدمه وانما
 لو كان الامر كذلك لبطل الاستدلال بقوله في انزل من السماء ما بطله الا ان علي كونا
 مطهر الاماكن كالتقطع فيل عليه الحاقة بالقطع غير سديا اذ القطع متعدي فيقولون فيقطع
 مرة اخرى اما الظاهر فلا لازم فلا يفسر واجب بان الظهور وان كان اشتقاق من مصدر
 هو لازم كمن جعل متوابعه ما يوسطه فلهذا في العين فيقع المالحق لان الاعضاء
 حقيقة هذا التعليل بعبارة اخرى فيقضي على ما في الالان انه بغيره من وجه الشق الاول
 له واما الاستدلال ان كان متوفضا فاعضاده ظاهر حقيقة ذلك فاعلم ان الاستدلال بالظهور
 كالاسباب لاشياء الظاهرة وهو روي عن أبي جعفر قال في الاستدلال في شرح الجاهل الصغير و
 الاصل في ذلك ان محمد روي في ثمانية كتب من اصحابنا بعد ان الماء المستعمل على غيره بطله وهو قوله
 وهو ما روي عنه قال زفر وهو ظاهر لانه انما غسل به عين طاهرة فيجوز ان كان وكذلك
 قال الشافعي في غير الحديث وقال في الحديث مثل قول محمد وروي ابو يوسف الحسن عن أبي
 ان جعفر كمن روي ابو يوسف ان نجاسة خفيفة معتدلة بالكثير انما حشش وهو قوله ورواية
 احسن لانها غلبة كالبول وفي البداية قد ذكر في ظاهر الرواية انه لا يجوز التوضي به ولم يذكر ان
 ظاهره ان جعفر ثم ذكر الروايات المتقدمة انما هم قال ومن شايخ العراق لم يفتوا بالخلاف
 فقالوا ظاهره بغيره بطله عند اصحابنا حتى روي عن القاضي ابي الخازم العراقي انه كان يقول انما
 نرجوان لا يشتر روي نجاسة الماء المستعمل عن أبي جعفر وهو اختيار المحققين من شايخنا
 بما رواه النضر وقال في الحديث وهو الاستدلال بالافليس وقال في الحديث المعيد هو الصحيح وقال

في قوله

قال الشافعي في غير الفتوى وبه قال اخذ احمد وهو الصحيح من مذهب الشافعي وهو قوله لا يملك
 ولم يذكر ابن المنذر عنه غير ما قال السنودي وسوقوا جمهور السلف والخلف وبه اخذ اكثر شايخنا
 منهم الا في وجهه وانما انما اجاب رسول الله عليه السلام في بادرون الي شرب فسالته وتبين
 يستعمل وضوءه ولكن لم يصبه اخذ بلباس كلف حاجبه ولو لا الظاهرة لما فعله الا لنعلم
 عن ذلك كما في ابي الجبيرة حين شرب ومعه ما جبهه وانما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
 استعمل الماء لغيرهم ذلك خشية ان يتسوا عليه يستعمل غيره لان طاهر الظاهر
 جني ان الماء طاهر فلا في اعضاء الحديث وجي طاهرة ايضا ولما لم يملك الشافعي في بادرون
 لانما على جسد جازت صلوة وهذا يقتضي ان يقي طهره على حاله الا انه اقيمت بغيره والافاق
 القربة تلتزم في تغيير ما اقيمت به الا ان صفته الطيب تروى عن المال يجعله مدته حتى لم يجعل
 يعني انهم لم يمتنع في طهره في نفسه حتى لم يغيره كذا فيك منها وقال ابو جعفر وابو يوسف
 قد روي انه في طهره روي عن ابي جعفر على قول اخر اقيمت لانه روي عنه فلا يجوز
 لان يسهل اليه اسناد قول طاهر عليه السلام لا يبول وجه الاستدلال بانه عليه السلام
 كما في قول البول في الماء الا انما كذا فيك مني عن الاعتقال فيمن يجنبه ولو لا انه نجس به كما
 يتجسس البول كما في عنهما مني واحد اوسن قال في تزيده انه نعم كما في عن النجاسة الحقيقية
 وهو البول كذا فيك مني عن الحكمية وهو الاعتقال فدل على ان الاعتقال فيه كالبول فيه فلم يصب
 في قوله مني عن الحكمية لان نجاسة الاعتقال لم تثبت بعد وكذا في قوله فدل على ان
 الاعتقال فيه كالبول فيه لان موجب ذلك ان يكون نجاسة الماء المستعمل عليه كالبول و
 الكلام هنا في بيان مطلق النجاسة انما لا يخففه على دفعه الشك في وجوبه في الاثنية
 فيه كما توهم من قال فدل على الحكمية كذا فيك مني عن ابي جعفر في وجوبه في الاثنية
 الاستدلال ان يقال ان القرآن في النظم لا يدل على التزاور في الحكم فلم يجوز ان يكون النبي يبول
 لما حذر عن التجسس وضع الاعتقال لما حذر عن ازالة النجاسة فلو كان الطهارة دون النجاسة

في قوله

في قوله

وهو ما بين في دلائل والتشكك فافقه وهو قوله ولا يغسل فيه من نجاسة لان قوله غسل
 نجاسة باول على وجه التسوية من غير فرق دليل ظاهر على ما اذا كان لا يغسل في ذلك الكلام
 على ان قوله والتشكك فافقه ليس بذلك لان التشكك بنجاسته على ما افقه عنه قوله
 لان قوله غسل نجاسة باول على وجه التسوية وانفع وجه ضعف الاستدلال بان قال
 اذ هو من ابي الفتح لا من نجاسة كونه فرضا ولو لا نجاسة لما بقي منه مع المنقضي لذلك
 ومنهم من قيل واليد على اي وجه نجاسة الماء المستعمل من الجنب اذا اغتسل يؤخر عليه لئلا
 يجنس بطله نيا الماء المستعمل فلو كان الماء المستعمل طاهرا لما افرغ من عليه ان هل
 المسئلة وهو ما خير من الرجلين في الغسل المسنون مسلم وانما قيل به باوجه المذكور في
 مسلم عند التاكيد بهاء الماء المستعمل فافقه ذلك على اصل التعاليم نجاسة فلو كان الماء
 في تحليله اذا ما سكره يعاف عنه الطبع وان لم يكن نجسا ويؤيد هذا كون النجاسة المذكورة
 دون فرض ومن هنا بين ما في تحليل المس من مسبق بقوله لا ينافي في منقعه الماء المستعمل
 فلما بين الغسل في الماء ثم قال التعاليم المذكور ولا ينافي بها على المسافر اذا خاف العلف
 حل له التيمم ولا يؤم التوضي وجميع الغسالة للشرب ولو كان لا يجنس الماء بالتوضي به فجميع
 الغسالة للشرب مع عزته في ذلك الموضع ولما منع ان يمنع قوله ولو كان لا يجنس الماء بالتوضي
 به فجميع الغسالة للشرب ويؤول يجوز ان يكون الوضوء للتعيم لان الماء المستعمل كونه يعافه
 الطبع خصوصا اذا كان المستعمل مسافرا فان اطراف المسافر لا يخرج عن دون وارجح سريته
 فبعد استعمال الماء في الوضوء لا يبقى الماء صالحا للشرب وان لم يكن نجسا فلو كان بالتوضي به فجميع
 بجميع الغسالة للشرب لكان حرجا على المسافر والحكام على التيسير وانقضاء وضوءه التيمم ثم
 اخرج ثم قوله مع عزته في ذلك الموضع لا يصلح تقوية ما ذكره كما لا يخفى ويرى قال في التقدير الوجه
 المذكور ونحن نقول لو كان طاهرا لما كان في الوضوء به ثم الشرب وكم قل به احد نقدا
 انما في التحريم حيث قال جاز وكان حجة ان يقول لو جاز لا اختصاص الجواز على التقدير المذكور

في قوله
 والتشكك

في قوله
 والتشكك

في قوله
 والتشكك

في قوله
 والتشكك

المذكور للفرق وانما المذكور بالاطلاع الوجوب دون الجواز فان رخصته التيمم فانما هي الوجوب الجواز
 ثم ان في قوله الوضوء به خلا لان طهارة الماء المستعمل لا يلزم جواز الوضوء به لتوضي على طهارة
 اي فتنك عن الطهارة فكان حجة ان يقول جاز الوضوء به الماء ثم الشرب منه على وجه ما قلنا
 اننا وانما ما بين ان الماء المستعمل لا يزيل به احدي النجاستين المائتين من جواز الوضوء به
 النجاسة الكهنية فيقتضي تباينا على ما يزيل به النجاسة الاخرى وهي النجاسة الحقيقية والاولوية في جانب
 النفس على لان التحليل من النجاسة الحقيقية معفو دون النجاسة الكهنية ولا ينبغي تغييره
 الماء نجسا كالحال انما افقه بان نجس شرعا وليس فيه انشغال وصف الحقيق ولا اعتباري في
 كما سبق اليه ومن قال بالانشغال على الماء في الحقيقة لا يجوز انما الامور الاعتبارية الكهنية
 فيجوز ان نجس ما يزيل به بعد قطع الاعتبار عن قياس ما يزيل به الاخرى ان الملك للبايع امر
 اعتباري على وجه واحد ان قال بحت وقبل المشتري انتملك من البايع اليه انتهى ولا يخفى
 ان في تنويه فان الملك لا ينقل من البايع اليه المشتري نعم يردل بايع ما هو ثابت له في
 ملكه في المشتري وفي الوفاء يطلق الانشغال على انشغال هذا على التوسع الشائع ثم في رواية حسن
 عن ابي حنيفة وبه اخذ الحسن وهي رواية شاذة غير ما ذكرها فافقه فان وفي رواية ابي
 يوسف عنه اي من ابي حنيفة وموالي ما ذكر قوله اي قول ابي يوسف فافقه بوجود الاختلاف فيه
 فان اختلاف العلماء ويورث التحفيف على من ما يشبهه في الحديث النبوي اختلاف في رتبة
 الماء المستعمل سواء يزيل به حدث بان توضي حدث ولو ستره والامانة واستعمل في البدن
 لما بد من الاستعمال في تحقق السبب الثاني ومن كونه في البدن فلا يتحقق فيه وقصد العزة وهذا
 ظاهر وان خفي على من قال بسبب كون الماء مستعملا عند ابي حنيفة وابي يوسف هو انما له حدث
 او قصد العزة وعند محمد هو قصد العزة لا بالاستعمال فيه غير البدن ولو لم يكن له العزة كما ذكرنا
 من المسجود او غيره فلم يعيب من قال وانما سبب فيه رتبة الماء مستعملا فتقول عند ابي حنيفة
 ابي يوسف به رتبة الماء مستعملا به امر من غيره والحدث او باقاة العزة ومعه تحريم الماء مستعملا

في قوله
 والتشكك

عندنا خلافاً فسيان وكذا الوسخ على خفيه وتبي على كنهه فليس يحسنه بارأسه وكذا الوسخ فسيان
بالظاهر من المتن في أن يكون في موضع عال هو باخذ الماء من الهواء قبل وصوله الى الارض
لا يجوز عندنا وعند من يقول لا يصير استعمالاً بالاستقرار في مكان يجوز وهو موضع ظهور
فائدة الاختلاف وفي خلاصة الفتاوى المتأخرة لا يصير استعمالاً لم يستقر في مكان ويسكن
عن الطوك وبما قد رآه اتفق وجه الفاعل ما قبل هذا يعني الذي ذكره المصنف في الصحيح خلاف ما ذكره
المصنف في الصحيح خلاف ما ذكره في الاسلام البتة وفي شرح الجامع الصغير حيث قال شرطوا الاجتماع
في مكان بعد المأوى واما الدليل بان فيها اختاره هو ما عظم على المسلمين قد فزع بانه لا يتأخر
عليان لو لم يكن المأوى عند كونه الماء المستعمل ظاهر كما هو اخبار اكثر المشايخ وعليه الفتوى
نفس عليه في المطابع وما ذكره على جميع من التواهب بنجاسة الماء المستعمل لقول بانه يصير استعمالاً
كما زاول العوضان وجد هو وقد اشار الى المصنف بقوله او نطق الروايات عن ابي حنيفة ولا ضرورة
بعن قال في السراج اما سفيان فقد استدل بساكن عم انما تدل على صحة ما ذهب اليه
منها ادفع اعضاده بالمدى في التبر حتى يما كثره فاحشا او متطاولا من اعضاده على ثوب مقدار اكثر
الغسل جازت الصلوة بعد ولو اعطى حكم الاستعمال الذي لم يمتد لما جازت ثم جازت في
البدائع بان ما مسح بالمدى على الثوب فهو مستعمل لانه لا يمنع جواز الصلوة لان الماء
المستعمل ظاهر عند محمد وهو الحمار وعند سوادان كان نجسا لكن سقط اعتبار نجاسته بهذا الماء
الضرورة انتهى وبهذا اندفع قيل لان عدم الضرورة بعد الانفصال فذبح يكون الثوب نجسا اذا
تم شئ هذا والجب اذا انفس في البئر اي نجس الذي لا نجاسة على يده وكذا الحديث
لعدم الفرق بينهما في حكم الاستعمال وانما قال المصنف في اللواحش انه جاز انفس بانه مستعمل
فانفسه لا بالانفاق في نجاسته وهو ان جرد ان نفاس لا يكفي في الطهارة عن النجاسة لان
المصنفه والاستشاق فيضان فيها نجاسته لا يوجب محمد لا يفتي في الصلوة المذكورة ولو ذكر
الحديث بدل الجنب نجس الجواب وانما علم بالصواب وهو شرطه عند الاستعمال الغرض

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

اذ لم يكن الماء جاريا ولا في حكمه كالغدير العظيم ولم يوجد الماء بآبار ولا يكون ظهوره لعدم الامور
ما استطاع الغرض ونية الغرض فان الماء اذا تيقن عند احد ما ولم يوجد وانما قدم قوله في يوسف
ولم يوطأ كما هو متعارف لزيادة احتياجه الى البيان بسبب ترك صفة فائدة كانه يجب ان يتبين ان كان
كافا له ابو حنيفة لان الماء عند بعضهم مستعمل في السقوط الغرض وان لم يوطأ فانه انما تركه صفة في اهل
من المسئلة متفردة الحاجة الى طلب كونه لو لم يستطع الغرض كذا يصير الماء نجسا فيفسد به
والظهور ما روي انه قال اذا دخل حوض يد في الماء لم يفسد الماء لا يصير بغيره بل الحديث عن يده
كذا ينسب الماء للحاجة الى الاعتدال وكذا هذا وحسن بدع الكلام ما قيل في هذا المقام اي العيب
شرطه ابي يوسف لاستطاع الغرض لا روي ان يفتي ام امر بعيب ثوب من الماء على
بل الماء في الذي بال في المسجد وكذا ما قيل ان قيل انما استطاع الغرض ثم فانه يقطع عنه
وان لم يقطع سقط به يصير الماء مستعملا كونه احد الامور من اجيب بانه تركه صفة في هذه
المسئلة متفردة الحاجة لانه بعد ما قال المصنف ان العيب شرطه عند الاستطاع الغرض لم يمتد
مورد للسؤال المذكور نعم بقي الحاجة الى بيان وجه القول على صفة هذا كما ذكرناه انما الرجل العظم
استطاع العيب يعني ان العيب ليس بشرط عند في الطهارة وكذا انية ليست بشرط عند
فيها وقد ذكرنا بالانفاست فثبت طهارة الرجل اما طهارة الماء فلان السبب عند في كون
الماء مستعملا منصرف في فائدة الغرض وهي بالنية وقد فرض انفاست في الصورة المذكورة وبما قد
اتفق عليه تعليقه وما في كلام المصنف من الاقتصار من قبل الاكتفاء بما هو المهم ذكره لظهور باقية
لأنه قبل التحليل لعدم فائده في نجاسته وهو ان الماء المستعمل على طهارة طهارة في
الحكم ان في موطأ طهارة الماء لعدم نية التقرب لان غاية ما لازم من وجوده ما يكون الماء مستعملا
فالصواب ان يقال وعند محمد الرجل طاهر والماء بآبار اي باقي طهارة فانه يكون لعدم
نية التقرب ما ثبت في الحكم ان في ان الماء المستعمل غير طاهر عند الاستطاع الغرض عن بعض
بأول الاماات لعدم اشتراط العيب ونية التقرب عند في سقوط الغرض وكذا في سقوط

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه

في كون الاستعلاء كون حكم الاستعمال نجاسة والرجل نجاسة في بقية الاعتقاد
لان الاما حار نجاسة استعلاء الغرض عن بعض الاعضاء لم يسبق صالحا لانه احدثت عن بقية ما هو
الرجل لا يظهر الا بزيادة الحديث من جميع الاعضاء لم يسبق صالحا فثبت انه نجس على ما اورد
عن نجاسة الرجل نجاسة الماء المستعمل لا بد من البناء السببية وذلك ظاهر فمن دهم
عدم حاجتها كما سقطا فقد دهم وقال صدر الشهدا والعقيد انه نجس بنجاسة اجنبية وقيل
في وجهه لانه باول الملاقات صار لا يستعمل الماء المستعمل لا يزال الحديث بنجاسة اجنبية
في الرجل من الناظرين في هذا المقام من حيث قال كيف يصير الماء مستعمل باول الملاقات
واحد الامرين لم يوجد وموشط عندنا في بقية كون الاستعلاء وكان لم يتناول في قول الحق
الاستعلاء الغرض عن بعض باول الملاقات اعلم بحديثنا امل غنا في فهم معناه ثم قال
بعد ذلك ولو قيل باول الملاقات صار الماء والنجس لا يندى الطهارة بقية الرجل على جنبه لكان
اولي واعجب انه يعترف بصحة الاستعلاء باول الملاقات ومع ذلك كيف يتكلم في نجاسة
به نجاسة ثبت لا اثر الاستعمال ودعه ما ذكرنا نجاسة الرجل نجاسة الماء المستعمل لان
جميع البدن في حق الاستعلاء كصف واحد وانما يجوز تغلق البنية فلا يصير مستعلاء باول الملاقات
فيظهر جميع البدن بالانفاس لعدم اشتراطه في سقوط الغرض فبعد ذلك يصير الاستعلاء
نجاسة تحقق سببه وهو انما احدثت بنجاسة الرجل بنجاسة وهذا التفصيل بين الغرض
فانما في التعجيل لان النية لم يشترط سقوط الغرض عنده سقط الغرض بالانفاس
الاستعلاء والرجل متباعد بنجاسة وهو اوفق الروايات عنه يعني انه اكثر قوة
لاصل المتفق عليه وهو عدم تحقق الاستعمال قبل الانفصال من لم يفرق بين الادوية والافق
عليه يكون ارفق واسهل للمسلمين واتوكان المراد من هذا المكان حقه ان يقول وهو ارفق الروايات
عنه قال علي اول قوله لا يجوز الاستعلاء والافق انه ان وعي الثاني يجوز فراه القرآن دون الصلوة
وعلي الثالث يجوز كلاهما وكل باب رتب قد ظهر وهو اسم بطله غير مدبوع انما ذكره بطله في

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

المستثنى من الابواب مع كونه مناسباً للفتنة لان الكلام فيها بعد الباطنة وهو بعد
الباطنة وهو بعد باطل الابواب قيل ليس بيان من السنة منها وجه لان الباب الذي
كلما فيه بيان الماء الذي يجوز الوضوء به واجيب عنه بان المسئلة المذكورة تتعلق بانته
بالصيد المناسبة طهارة جلد الصيد بالباغ وبالصلوة المناسبة جواز الصلوة فيه وبالطهارة
للمناسبة جواز الوضوء منه ولما كانت نهاء الله على ان الماء لا يتنجس فيه والخراج عن جواز
الوضوء به مناسب ان يذكر في الباب المذكور وجازت الصلوة فيه بان يجعل لباسا ونفيم
منه نظير آية الله جواز الصلوة عليه بان يجعل محلي وذلك الماء معقود في العكس من
ظهر وجه اشارة قوله في علي عليه قبل قوله طهارة ما يحصل الطهارة ومن حكمها جواز الصلوة فيه
والوضوء منه فما التباين في ذكر ما بعد ذلك واجيب عنه بانته احسن من ذلك ان قوله لك فانه
قال يظهر ظاهره دون باطنه فيصلي عليه لانيه ويسعمل لباسا لا يطهارة يجوز الوضوء فيه ولا
يدخل عليك ان تمام الجواب بما قلنا فانما لم نقتصر على الاول لم يدر انه لا يكفي في دفع الاستدلال
عن ذكر الحكم الاخير الا جلد اخضر في الروايات اخضر فيلعل بزيادة الماء والنون صلبة فلهذا في
خبر ريس لانها لا تزداد فانية مطرقة بخلاف ثلثه مثل شربت وحصل وقول فانها لا تزداد مطرقة
وكلي بن سيدة انه مشتق من خزر العين اي ضيقها فربما هو على هذا في زينة النون والماء
فوزنه فعله انما قد تحب لانيه في موضع الامانة كما قدم صوامع ويبع في قوله انه لم يمت صوامع
ومنع وصلوات ومسا جدم ان استثناء جلد الادوية يدل على انه لا يظهر وفي المخطط والاش
جلد الادوية يظهر بالباغ لكن بحرم سطحه ودينه ولا تتفاح به احتماله ثم ان في ظاهر
الرواية جلد اخضر لا يندب لانه يندب ولا يظهر فان قلت فعلي هذا مثل الاستثناء
المذكور لانه ينهم منه انه يندب لانه لا يظهر قلت انه استثناء باعتبار المعنى فكانه قال كل
جلد يظهر بالباغ الا جلد اخضر لم يندب في تاخيرته على الاحكام كلها دلالة على انه قصد الاستثناء
على جميعها باعلين ان ثبوت الاخضر من هذا لا ينفك عن ثبوت الاول وفيه نوع تعرض لمن فرق بها

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

جاء في نسخة

فما لم يثبت القصد المذكور قال استدل على الظهارة دون الاخيرين وتكديت كذا
رواه ابن عباس رضي الله عنهما افرجه النسائي في الدارج من سنة والترمذي وابن ماجه
وابوداود في كتاب اللباس وما كنت في الموطاء وابن حبان في صحيحه واحمد والشافعي
واسحق بن رويبه في مسندهم وروى الدارقطني من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال اسناد
حسن وكذا في كذا ونقلت بعد عامة نعم ما يؤكل لحمه ولا يؤكل حبه على كذا جلد الميتة
فانه قيل عندنا لا يظهر بالباطن كونه ميتة فيجب في الجاهل دون الجاهل فيجب جوارحه للميتة دون
والفعل ونحو ما قيل هذا النقل ضعيف لانه ذكر في جواهر المالكية ان جلد الميتة يظهر بالباطن
عند ما كثر في ان يقال وموجبه على احد لان مذهبنا ان جلد الميتة لا يظهر بالباطن لا يقال الحديث
قد خضع منه البعض وموجب الاختيار والادوية يجوز ان يختص منه جلد الميتة بالقياس لا يفرق
في الاصول ان العام الذي يخص منه البعض يجوز تخصيصه بالقياس لما عرفت ان جلد الميتة
والادوية لم يخرجهما عن الحديث لان احدهما لا يندفع لانه يندفع ولا يظهر والآخر يظهر لانه يندفع
غاية لا رجعة في وابعاده فهذا الاعتبار رتب ان يقال انه لا يظهر بالباطن وايضا لا يجوز تخصيص
جلد الميتة بالقياس لان فيه تعطيل للنفس المذكور لان جلد الميتة ظاهر الاحتياج اليها كذا
والا فاحض بالهذه الوداد في حديث عبد الله بن عكيم قال انما ما كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
بشهر ان لا تنفقوا من الميتة باء او عصب رواه اصحاب السنن الاربعة افرجه النسائي
في الدارج والباقيون في اللباس وقال الترمذي في حديث حسن لانه اسم غير المدبوع ذكره
الخليل وحكاها الفيزي في شيل والجوهري وغيره من اهل اللغة فلا بد من عموم قوله انما باء
ومنه طاعتا عرض بينهما وموجبه على ان في جلد الكلب استثنى ان في مع التميز الكلب
لانه قال كذا كان في الحيوة ظاهر اعادة جلد الميتة بالباطن ظاهر جلد الميتة
ثم ان ثبت عندنا ان جلد الكلب حيوة وكذا في الفل الاناء من ولو وجد سبعاً ثم ان خصيص
الاجتاج عليه الكلب طابق ما في الاسرار وفي البسوط ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يظهر جلد الميتة

هذا الحديث

بالدباغ عندنا ان في قياسا على جلد الخنزير والادوية فعلى هذا نعم الاحتجاج عليه باللباس
وغيره ما لا يؤكل لحمه وليس الكلب نجس العين انما رده الى الجواب عن قياس الشافعي الكلب
على الخنزير وانما قلنا ان رده لان قياسه لم يذكر علم ان روايات البسوط اختلفت في الكلب
فانه ذكر في باب الحديث منه وجد الكلب يظهر عندنا بالدباغ خلافا لحسن بن زياد والشافعي
لانه عين نجس عندنا ولكن نقول لا ننفع به مباح حاله الاختيار فلو كان نجس نجسا لما ايج الا
ننفع به بهذا الترخيص بانه ليس نجس العين عندنا ثم ذكر في بيان مسئلة صور الكلب فقال
والصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس لانه يثب اليه ميتة في الكتاب يقول وليس
الميتة نجس من الكلب وفي الحديث ثم قال وبعض شياخنا يقولون عينه ليس نجس وسندوا
عليه بظاهرة جلد الميتة بالدباغ وذكرنا ايضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في التحليل فقال
وبهذا يثبت ان ليس نجس العين وذكر في الانبصاح اختلاف الرواية فيه وفي بسوط شيخ الاسلام
انما جلد الكلب نجس اصحابنا فيه روايتان في رواية يظهر بالدباغ وفي رواية لا يظهر فهو الطاهر
من المذهب في البداية اختلف المشايخ في كون الكلب نجس العين فمن جده نجس العين استدل
بما ذكره ابو يوسف في العيون ان الكلب لو وقع في الماء فاشفق فاحسب نجس ان رثه
اكثر من قدر الدرهم يخرج جوار الصلوة وفي الذخيرة وتجريد القدر في ان نجس العين عندنا في
يوسف ثم الا ترى انه يمتنع به جواسه واصليها وهذا كما انفرد يظهر بالدباغ ولا يثبت كل هذا
بالسنتين فانه نجس العين مع انه يمتنع به ابتداء وتقوية للزراعة لان هذا انتفاع بالسياسة
وموجب في نجس العين كما في الانتفاع بالخنزير والتحليل وسن قال لانه انتفاع بالابل وهو جازم
كالا نؤمن لحمه ثم اذ لم يمتع كالا ينجي بخلاف الخنزير مفصل يقول وليس الكلب نجس العين
وبه يتم الجواب بالغرض بينهما وسن ان مفصل يقول انما جلد الخنزير نجس ومنهم من يتعلق به من حيث
ان الجواب المذكور لدفع السؤال الوارد عليه سيفق البهائم في قوله تعالى في القرآن الفيل والواضع
بدا الحشاف والمضاف اليه فقد ان سيفق في الحشاف دون المضاف اليه نص عليه صرح الا فاعل

هذا الحديث
هذا الحديث
هذا الحديث

هذا الحديث

هذا الحديث

في ضام السقط وعلل بان المقصود بالذكور المضاف دون المضاف اليه لانه مذكور بطريق
البيان المذكور في النسخة والاثبات ثم قال ان رجوع الضمير في قول ابي الطيب فاضل الكتاب
اعوام لانه من جملة من الهم اخلام من النطق فيضمير اخلام الى المضاف اليه
مما خارج من التعاون وادخل على العكس لا يقال ان المضاف اليه قد يكون مقصودا فيرجع
الضمير اليه كما في قولنا رأيت ابن زيد ما احبته بان انك فاضل لان الاصل المذكور فاضل اذا كان
الكلام صالحا لان يرجع الضمير الى كل من المضاف والمضاف اليه كما في النسخ المذكور والمثال
المذكور ليس كذلك فالصواب في الجواب ان يقال ان ما ذكره صدر الا فاضل معارض بما ذكره
صاحب الكتاب في تفسير قوله وآلهين ينفقون ماله من بعد ميثاقه من انه يجوز ان يرجع
الضمير في ميثاقه الى العهد او الى العهد وما ذكره في تفسير قوله ثم صنفه لبوس كالمعتكف
من انه في الحقيقة بما المذكور اما الموثق باعتبار اللبس والصحة فلما جاز الامر ان يجوز
شباها كان مراد الى المضاف اليه وهو المختار اولى لا في من العلل بها لا كما في العلل
لا ينكسر قبل لام ان في عوده الى المختار علمها لان الجدل على تقدير عود الضمير الى الميم لا يكون
مختصا وعلى تقدير عوده الى المختار يكون مختصا وفي كون الجدل مختصا وغير مختص ما فاعلمت العلل بها
واجب بان الضمير يجوز ان يرجع الى الميم والاكلام المصادرة لان قوله ثم فانه رجس من
في مقام التعليل ووجه الشئ مع صلاحية الغذاء المذكورة آية النباسة فلو رجع الضمير الى الميم
لكان تليد الشئ بنفسه وهذا الجواب مع بعد عن الصواب لا بد من السؤال بل يكون و
جهل او لعدم رجوع الضمير الى الميم وانما خلفا مع بعد عن الصواب لان قوله ثم فانه رجس
للموت وبيان انك قد استدل بالعلل وكون الموت آية النباسة وعلامة لها نظر الى المجتهد
لا ياتي في كون النباسة حكمه وعلته لها ذلك ظاهر ومن هنا يتبين ان ما ذكر في الجواب من ا
الوسا وسر الشئ طائفة لاس الا لهات الرابطة كما عرفت القائل المذكور فالصواب ان يقال
ان اثبات على تقدير رجوع الضمير الى المضاف وهو مودة الميم ثابت على تقدير رجوعه الى المضاف

مذهبنا

مذهبنا

المضاف اليه وهذا هو المراد من العلل بما على تقدير المذكور واما وجه المناقاة فمن سوء الفهم لان وجه
النسخ على تقدير الضمير الى المضاف ووجه العلم بعدم مودة الميم لان ما جاز ان يكون مضافا على تقدير
رجوع الى المضاف اليه ووجه الاستدلال بما جاز الادبي لكرامته لما احتج بها بما جاز مودة
من ذلك والشا في توجه ان يقال انكم ايضا تجوزون مجموع في جلد المختار والادبي تداركه
المس بما جاز انهما خارجا عن النفس المذكور بما دل على ان الضمير يختص بالهم وبما دل على ان
وجه الاستدلال بما جاز الادبي لكرامته فتوكل ووجه الاستدلال بما جاز ان الضمير يختص من جهة
المعنى وان لم يكن معطوفا عليه من جهة اللفظ ومن لم يثبت له ما ذكرناه فان ذلك متعلق بقوله والادبي ثم ان
المعلوم ان حكم كل الحديث لا يثبت له ما ذكرناه وان ذلك بطريق النسخ او بطريق التخصيص فلا علم به
والذلك كذا في ما جازها وهو الحكم بغيرها عند وقوعه في الاصول ان شرط النسخ اذا لم يكن تاما ان يكون
النسخ متراخيا عن المنسوخ وشرط التخصيص ان يكون متاخرا عن العام غير متراخ عن قوله
فان قلت ما وجه فروجهما عن المروني هو تخصيص يحتاج الى تخصيص متاخر على ما هو المذهب ام
نسخ يحتاج الى نسخ متاخر قلت عدم طهارتها ثابت بالكتاب فان كان متاخرا عن الحديث
فهو نسخ لا محالة وان كان متقدما عليه منع التساؤل لقوله في النسخ وخبر الواحد لا يعارضه
فخصا عن ان ينسخ وان كان متاخرنا كان مختصا بالخروج عن حكم الحديث ثابت في الجملة في تفسير قوله
فما كانا اخطا في السؤال لم يصح في الجواب اما اولها فان المذهب كون المخصص متاخر الاما
واما ثانيا فلان شرط النسخ الترتيب في النسخ لا التاخر والفرق واضح في هذا في السؤال واما في
اجواب فلان قوله فان كان متاخرا عن الحديث فهو نسخ لا محالة فاسد لا عفت ان المتاخر
اذا لم يكن متراخيا يكون مختصا كذا قوله وان كان متاخرنا كان مختصا فاسد لا عفت وجهه
ثم انسخ المتن واللف وهو بداهة الكتاب بين كل باب دافع فظهر نتيجة الى بيان الدباغة
المعتبرة في النسخ في غير فليس هذا من قبل كما ذكر استظا وكما سبق الى بعض الامور فاما في
الخبر في كتاب التاخرنا اوجهه عن حماد عن ابراهيم قال كل شئ من جلد فهو دباغ فثبت

مذهبنا

مذهبنا

مذهبنا

اشتمس واشترب طامعني لا شتمه طمعه ردي على الشافعي حيث قال لا يجوز الاكل
الاكل ما شتم فصول الجملد يطيبه ويمسح من ورد والنف عليه كالشعر والقرص وغير ذلك
تأكل من العنق وشعر الرمان وغيرهما يطهر بالركون انما قال بالركون ولم يقل بالذبح
كما يحتاج الي ان يقال بشروط ان يكون من اهل في حمله وموابعه الية والمحيين ولم يترك
السمية عاد الا ان الزكاة ليست بطلق الذبح بل الذبح المتعارن بالشرايط المذكورة ومن
لم يتنبه لذلك قال يعني المذكورة انها صالحة من الابل بالتمية فان ذكوت المجوسي ليست
بطلقة قال في البدائع ومواقع من المذهب ردي على ما ذكره بعض المشايخ من انه انما يطهر
جلد الحيوان بالذكوة اذ لم يكن يحسن لانه يعل نسبة تذكية الضحية على ان المراد من الركون
هو الذبح والتبرع بالركون كقوله بنت علي بن ابي طالب في ازالة الرطوبة بالتمية
لانها من اتصالها بالركون في ازالة الرطوبة وانما كان الذبح بعد الانفصال من ازالة الرطوبة
كان الركوة المانعة من الاتصال ولي ان يكون مطهرا وكان هذا التعليل على معنى ان ازالة الرطوبة
اقتضاها حصول الرأى في العمل فيها والاعمال اقدم على التحليل يقول لانه يمنع من اتصالها به في هذا
موضع نظر وجوان التمر بالركون انما هو ادم المسفوح لا الرطوبة ودفعه بان يقال ان اعتبر
في طهارة الجذرة والارطوبات الغضة وهي نزول بزوال ادم المسفوح لا زوال خلق الرطوبة
وكذلك يطهره وان لم يكن ما ذكره لاجتي اذ اصابه من لحم الثعلب المذبح اكثر من قدر الدم جازت
العلق قال في البدائع الذكوة يطهر الركبة بجميع اجزائها الا ادم المسفوح ومواقع في الكفاية
الحم خمس في الصحيح وكلامه فيها مخالف لما ذكره في الذبايح وفي النهاية في طهارة اللحم ضعف
لان حرمة اللحم دليل النجاسة ويجوز هذا المعنى ما ذكره في الاسرار جواز التسليم يطهر بالركون
عندنا خلافا لما في في قول الجملد متصل اللحم واللحم خمس لا يطهر بالركون فكيف يكون جملد طاهرا
ثم اجاب عن هذا بان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول بخمس
وهو الصحيح عندنا لان حرمة في فله تدل على النجاسة وكذا تقول بين اللحم والجملد جملد رقيقه تمنع

صحيح

صحيح

صحيح

تمنع حاشا اللحم الجملد الطيب طيبا بخمس وكذلك كذا في اصله ومن لم يسلح السباع كما في الجملد
اكثر من قدر الدم لا يجوز صلوته وان كان قد بوجها وعن الفقيه في جملد اذ اصابه من اللحم السباع
الوحش وقطع لا يجوز صلوته ولو وقع في الماء افسد كذا في فتاوى قاضي خان وكذا في الكرخي
نكل حيوان يطهر جلده بالذبح يطهر بالركون قد ايدل على انه يطهره وشعره وسائر اجزائه وقال بعض
المشايخ يطهر جلده لا غير من شعره من حيي والفقيه ابو جعفر والاقول اقرب الى العوالب وقال
في الهند هو الصحيح لان نجاسة اللحم والشحم باعتبار ما فيه من الرطوبة النجسية وقد انفصلت
بالركون ومن المشايخ من قال لا يطهر جلده بل هو الصحيح لان حرمة لا تكرار دليلا على نجاسة
وقاية الخلاف تظهر في نسا دا ما هو قوله وعله وجواز حملها على طهارة وكلامه وجواز صلوته و
جواز بيعه وعله من قال بانها طاهرة يجوز بيعه لانه يتنفع به في المجدد ويطلع عليه وسنانية قال في
المزبذبة بخمس ومواقع وشعر الية اراد بالية غير مختصة اذ هو جميع اجزائه بخمس العين
على انه لا حاجة فيها لا يقال قد دل قوله تعالى في العظام وهي رميم على ان في العظم حياة لان
المراد به صاحب العظام لان قوله وهي رميم ياباها اذ حصة ان يقول وهو رميم على ان المراد من
اجزاء العظام ردي اليها كانت غضة رطبة في بون حتى قال الله تعالى واوحينا الارض بموتها فان
الاجزاء منها ايضا ليس على معناها الصحيح ولهذا لا ياباها لم يقطعها اذ لم يتصل اثر القطع باللحم
كقصر الظفر وشعر القرن وقطع طرف من الشعر وانما لم ياباها بكلمة العظم لان اتصاله باللحم اذ الموت
زوال الحيوان يعني ان الموت لا ينقضي من زوال الحياة لانه نفث كما يوحى طاهر البقاء فكيف
وقد ذكر في تحليل قوله تعالى يحكمها الموت ومنقضى يكون الموت وجودا فان الحكم من خواص
الموجود وكذا اعمد على هذا في شرح ما بين الموت وزوال الحياة من التلازم منه في الحكم
تنبها على شدة الارتباط بوقوع الملازمة ومن لم يتنبه لذلك قال في هذا المقام وقال وما ذهب
حق الا الضلال وانما في الكلام على كون الموت وجودا كما هو ذهب بعض المحققين لانه لو قلنا
لغواهم الآيات والا حاديت منها قوله تعالى خلق الموت والحياة فان الظاهر من انما في الراجح

صحيح

صحيح

۵۰

[illegible]

مجلس
العلماء
في
البحر
المحيط

۱۰۰

عالم الزماني

مکتبہ اسلامیہ

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

على تقدير صحة ما عرفت ان بناء الفعل من نى نزلت البرية فتم ان نى قوله وكان نزل
ما بين من الماء ولا يظن ان نى نزلت البرية فتم ان نى قوله وكان نزل
الاو حال والاحجار كثر في الخلاصة وكذا الدلو والجل يظهر بها رة البرية وكذا اعددة الحقير يظهر
بطارة اليد ان كان نية على رجل فجل على على عود القدر وجب الماء على بيت والكر او من
السلف منها من في العذر الاول من العجاية رضى عنهم ومن في عدمه وذكرك ان ابن عباس
رضي الله عنه امر بنزح جميع الماء حين مات رضى في بيته زمزم وكان ذلك في خلافة ابن الزبير
ولم يخالف احد فافقه الاجتماع بظهر البرية فتم ان نى قوله وكان نزل
بعد ذلك ومن هنا اتفقنا وقول ابن قال في تفسير السلف ومن بعدهم يدل قولنا ومن
في عدمه من بطلان ما نقل عن بعض الشافعية تشييعا على اصحابنا ان الدلو التي يظهر البرية
وليس يخرج الماء الجف من لظا هر حيث ذلك التشييع منهم تشييعا على العجاية رضى عنهم
التابعين رضى الله عنهم جميعا ومن قبل البرية رضى على على الماء دون العباس لان
الايت فيها متعارفة كما توهم لان الماخوذ به في تلك الابل مخالفة ليعاس لان سوية الفرق
بين الرطب واليابس والعجوة والمكسرة والروث والخفي والبر والوار وفي الاخر عدم الفرق
بين هذه المشحولة الضرورة لكل وقيل لان موجب ليعاس احد الامر من اما ان يظهر البرية
فما تجبس الاو حال والجدان واما ان لا تجبس اصلا اذ اذ انبع الماء من اسفله كونه كالما
الباري يابس يستقيم لا عرفت ان ههنا قيا سا فوفى بين النجاسات المواتفة وبوجوب التفتيل
فما وايضا تصد بر قوله فان وقعت آفة بالند التبرعية يقتضي ان يكون الماء من الياس كذا ذكره
وقد صح عن محمد بن ابي قال جمع رابى واوى ابو يوسف على ان ما البرية في حكم الماء الجاري وهو كقول في
حوض الجاهل اذ كان ينصب فيه الماء من جانب وبأخذ من جانب الايتجس با داخل البرية
فيه الا ان تركنا الرأى وانبعنا الاخر حذر من جملة الاجماع وقيل ثم قلنا ما علينا ان توجب شي
بعضها ولا تخالف الاجماع ليس يتبع لان الذي اوجبه في بعض الصور نزلت كل ما لا يخرج بعضها واما

في قوله

في قوله

وانما لا ترضى بان ان اريد باليعاس النجاسة من ملاءمة رة فملاءمة الى ذكره وان الرضخ
منه فقام ردود الشبهة على خلاف ليعاس العج كلف من شرط ليعاس انما ان لا يكون في
الوع من خلافه قد وقع بان المراد هو الرضخ من لادور والسف على خلافه فلا اشكال ومنه الياس
الكل اذ اعدل منه الى الاستحسان باليعاس الخفى او غيره فانهم فانه نى فان وقعت شرع
ما تفصيل الجمل بقوله دون الياس بذكر المواضع التي خالف فيها الياس ومن قال انه يشترط
اللباب من نزل من الماء بحسب ما يقع فيها من النجاسة فلا تملك ما نقل في الماء التي حذر بها العلم
وجاء الاستحسان اعلم ان الاستحسان وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب والثاني ان البرية يشترك
مطلب لا ينافي الماء ما شئ ثم التمايز لاختلاف فهم من اعتبره الوجه الاول فاعلموا ان يجسب البرية
لا ضرورة ولا يلوي فيها وفروا بين ابار الماء صارا بار الماءات ومنهم من اعتبره الوجه الثاني
فقالوا بعدم التجسس في كل لان كون حبلها يختلف واما اذ كان الواقع منكم على الماء
لا يجسبها لان البلوي والضرورة لا يخل بين العج والمكسرة وعلى الثاني يجب لان
الماء داخل اجزاء من اجاب الذي المكسرة واما الرطبة ففى على الرواية لم يفرق بينها وبين البنية
نظرا الى الاول من وجهي الاستحسان لان التبرج العاصف يتوي على مثل مثل منها والعجاية في
البرية تكلفها وعن ابي يوسف ان الرطبة لم تنفس فكم بعيرة الضرورة والبلوي فلا تامة اعتبره
الوجه الثاني لان ما عليه من الرطبة تجسبه والعجوة هو الاول كما عرفت ان ما عليه من الرطبة
ليست تجسب ولان الياس رطب ساءة الوتوق فبدي الرطب والاروث الحمار
والفرس وخفى البرية فاكتمه المشايخ على ان بعيرة الضرورة والبلوي قبل من هذا كان
الواقع فلما اذ كان كثير التجسس لا يتوخى فلياس واختلوا في الحد ما حصل من التفتيل
والكثير فانه غير كذا في ظاهر الرواية فروي عن محمد بن ابي بكر رة الماء اكثيرة واما قوله في قوله
من قال انك الماء ومنهم من قال حكاكثير ان لا يخلوا ولوا عن جوده واما خبرنا في قوله
سنة وروي هشام عن محمد بن ابي بكر رة الماء واما لا يبلغ ذلك فليد الروي على قوله

في قوله

ان ذلك مفوض الي الخليفة به وروي عنه ما استكثره الناس كقوله استعملوا قليل من
 اختيار القدوري وبعده اخذ الحسن وهو مختار فاني خان في فتاواه ان الالباء والتي في
 العلوات فيه اشارة الى ان هذا الوجه من الاستحسان يغرق بين اباي الامصار
 واما العلوات وقال في الفتحة واحتلوا ايضا في البيعة اذا كانت في مصر والفتح انه لا
 فرق بين الاثنين لان الضرورة قد تقع في مصر في كل بلد ايضا والضرورة في الكثير قد
 ان اختلاف المشايخ بناء على الاختلاف في وجهي الاستحسان انما هو في التعليل
 والتمني الكثير فيؤخذ بالقياس بلا خلاف يرشدك اليه الى ذلك خلافا في حد
 العاصل بين التعليل الكثير قد قال القول المذكور على الوجه الاول من وجهي الاستحسان
 واما الوجه الثاني فيقتضي عدم التفرقة بين التعليل الكثير لان الصلابة والامساك في
 الجمع موجود فقد اخطأ واما شكك في الناطق قال في التكملة والاصح انه مفوض الى
 رأي المتبلي بما استوفيه لان كثيرا ولا يذهب عليك لان هذا غير مخالف لما هو المذكور في
 الكتاب لن قال ان الروي عنه هذا يعني ما هو المذكور في الكتاب دون آروي انه نفي
 الي رأي المتبلي بالان هذا الشبهة غريبة فالحكم بربود تقدير من الشك كفيان المتكلمات
 وسواها لم يكن على بصيرة وعليه الامتداد هذا تقدير منه بان المختار عند ما ذكر ومن قال
 قوله وما استكثره اشارة الي ما هو المختار عنده فلم يصح ما قال عليه لانه لموافق الاصل
 الجائز في مثال هذا او انه لا يتعدى شيئا يحتاج الى التقدير وقال الامام القمي ما شئ ذكر
 البعيرين اشارة الى ان الشك كثيرة يعني ان هذا قال في اجماع الصغرة فان وقت فيها بكرة
 او بكرة لم يفسد الماء قال على ان الشك يفسد وهذا ليس بقوي لا ذكر فيه ان وقت
 فيها بكرة او بكرة ان لا يفسد حتى ينشأ الشك ليس بفاحش وقال في الفتحة وقال بعض الحكم
 كبره وهو فاسد فانه ذكر في الرواية وقال في البقرة والبعيرين من بعد الابل الغنم اذا وقت
 في البقرة لا يفسد الماء لم يكن كثيرا فاحش والشك ليس بكثير فاحش قالوا ترى البقرة التي

في قوله لا يفسد الماء
 في قوله لا يفسد الماء

يعني انه لا يتيسر بروي ذلك عن خلف بن ايوب ونصير بن يحيى من متاخر الرازي في الضرورة
 وهذا اذا رويت قبل ان يتغير لونه قال شيخ الاسلام في مبسوطه لا يتيسر اذا رويت من ساعته
 ولم يبق له الهولون المكان الضرورة لان من عادتها ان يجر عنه الحالب للضرورة اثر في استنطاق
 كالمخاض انه بمنزلة البعير يعني ان الالباء كالبعير في عدم تحجبه في البقرة والبعيرين خلافا لثالث
 فانه عنده يفسد وهو التعليل والكراد من الشك تغير الراجحة ومن النساء تغير اللون والطعم
 واستحسن علما بناطرها به لانه الاجماع فان الصدر الاول ومن بعدهم جمعوا على انفسا انما
 في المساجد حتى المسجد هو ام مع ورود الامر بظاهر ما يتوله بان هذا يعني وفي ذلك لانه ظاهرة
 على عدم نجاسة دور العصفور كراهية ما يبدل على طهارته هذا يدل على طهارته ذلك ثم في
 عبارة الاقتصار اشارة الى ان طهارته قد لا يستلزم الضرورة كما توهم من قال في جواب الشك في
 على ان نجاسته واستحالة لا الي من راجحة جواب عما ذكره الشافعي بتقديمه ان اماراة
 التجسس مجموع الثمن والف والثمن ههنا غير موجود لانه ليس مطلق التغير في الراجحة بل
 التغير الكلي به وانما يجوز استلزام انفسا الكلي فامارة التجسس غير موجودة فيه وليس ان يقول
 ان النساء وحيث اماراة التجسس ان يفتقن بالثمن فانه طاهر عنده مع ان الف ودمشق فيه
 والاميل على ان ان تجسس في نجاسته في سقط للضرورة فليس شئ لعدم الضرورة في حفظ الآداب في
 عن فوا الصالح او العصفور فاشبه بالحاجة في وجود الف وبدون من راجحة والحاجة وهي الطين
 في غير البعير طاهرة فيخرج من ان يكون طهورا اي يخرج الماء بسبب غلبته عليه من الطهور كالماء الذي
 غلب عليه لئلا فانه مع طهارته كما كان قد خرج عن حد الطهورية بحسب عندنا ان وقع منه فطره في
 الماء فسدته والكثير الفاحش منه يمنع جواز الصلوة امر العيرين رواه الالباء الستة في كبرهم
 من حيث النسب يعني انه عنده ان اناس من عيرته تصغير عيرته وادعوا دعوات سميت بالبلية
 بنسب اليها العربون بخلاف فبيلة كقولهم الجحون اتوا المدينة فاجتوا اي لم يوافقهم فعلا
 من الحيوي عال حرب نفسي اذ لم يوافقك البلية فاصفوا الوانهم واستنحت بطونهم فاهمهم

في قوله لا يفسد الماء
 في قوله لا يفسد الماء

في قوله لا يفسد الماء

رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرجوا الى بل الصدقة ويشربوا من ابوالها والباقيها ووجه الاستدلال
به انه عليه السلام امرهم بشرب بول الابل لكونه نجسا لما امر بذلك لكونه نجسا اما لا يقال
لعله امر بذلك للشفاء والقدرة لا نقول كاشفاه في المحرم لقوله عليه السلام ان الله
تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم رواه الطحاوي استشهدوا من البول احمد بن
٢٠٠ هـ القنطري رواه الدارقطني وكذا اسير من رواه بلفظة من وقال صاحب المغرب
وانما قولهم استشهدوا البول لئلا ينقلوا من نقلوا واسقطوا لفظ من فقد اخطا روايته ودرية ووجه
الاستدلال به انه امرهم بالاستنزه من البول ولم ينقل من بول وبول وعلم بان
عادة عذاب القبر منه فدل ذلك على نجاسة البول مطلقا لا لان الامر للوجوب والواجب
الاستنزه من النجاسة لان الحكم ان ينشأ فيه ويقول الامر قد يكون للندب لان الوعيد
بالعذاب لا يكون في الاستنزه من الشئ الظاهر وذلك قيل وما يؤيد ما روي ان رسول
الله عليه السلام شجع جنادة سعد بن معاذ فكان يمشي على رؤس اصابعه من زحام
الملائكة التي حضرت للصلاة عليه فوضع في القبر تولى رسول الله عليه السلام دفنه فلما
خرج من قبره متغير اللون وقال الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر لو نجأ أحد من ضعفة
القبر لنجأ سعد بن معاذ ولقد رأيت القبر فحمة فحمة حتى سمعت صوت عصفائره قال الراوي كان
يقص رسول الله عليه السلام نحو فاقبل من ذلك فقال ابن جبرين من الجوارعين تعلقن و
قال كل واحد منهن زوجه من سعد بن مسعود بن النخعي من سبب من الضعفة فقال له كان
لم يستنزه من البول ومن قال في مثل الحديث المذكور فلا موضع في القبر فنفقت الارض ضعفة
كأنت على الضعفة من غير اخبار وقد عرفت انه ليس كذلك قال شيخنا في النجاسة السرخسي لم يرد
به بول نفسه فان من لا يستنزه منه لا يجوز صلواته وانما راد به بول الابل عند معالجتها قبل هذا
مشكل لان كلام البوليين مانع من جواز الصلوة وان اختلفوا في المقدار من جهة الخلطة والنجاسة
فلا بد ان يقال يعتدل على بول الابل بالقليل من حاله من معالجته الابل ودخالها في كبرج ان

صاحب المغرب
صاحب النزهة
صاحب النزهة
صاحب النزهة

ان يقال انه على تقدير الحمل على بول الابل يكفر ان يكون المراد من عدم استنزه منه عدم الاستنزه
عن حق النجاسة المحبة في النجاسة الحقيقية ذلك لا يناسب حال معاذ فدل على بول نفسه
فكان مرادنا من الآية ان يقال ان من لا يستنزه عنه اصلا لا يجوز صلواته بخلاف بول الابل
فان عدم الاستنزه عنه في الجملة غير مانع والتمام بما ليس عدم الاستنزه في الجملة فانهم يبي
منها شئ وهو ان موجب ما ذكره شمس الآية ان يكون الاستنزه عن بول الابل واجبا مع قطع
عن كون الظاهرة عنه شئ طائفي تحتها لعل اي يكون غير الاستنزه عنه انما معليا كان وغيره مطلقا
ويتم منه بطريق الدلالة وجوب الاستنزه عن بول الابل مطلقا اي غير مقيد بما يستنزه عنه
والفهم من قولهم في اويل باب النجاس تطهيرها من واجب من بدن العلي وثوبه وكان
ان لا يكون ذلك واجبا من بدن غيره وثوبه ومكانه فقامل من غير فعل يعني بول الابل
لحمه ولا يؤكل لحمه قبل بل على رادة بول ما يؤكل لحمه اولى لان احاجته اليه من الاستنزه منه
است كزيد احتياط الناس بهذه الانعام واحدا به ابوالها اباهم من حيث لا يشعرون بخلاف
ما يجهلون انفسهم ويرد عليه ان ما ذكر من شدة احاجته اليه من الاستنزه من بول الابل
على تقدير ثبوت نجاسة هذه الكلام اللاحقة فالاستدلال على بوجه المذكور من قبل المصداق ولان
بسبب ان من استدل بطريق العباس فتدبره انه يقول لا يؤكل لحمه في الاستدلال
على ما روي في النجاسة وهي الاستحالة اي من دفنهم وان ذلك الاستحالة حقيقة النجاسة
فقد علم ان ذلك موجب لتعاسل المذكور ان لا يختلف نجاستها في الخلطة والنجاسة قلت نعم لان
الاختلاف جاء من جهة افرج وهي تعارض الانا ومكان الاختلاف على اختلاف الاصلين
فيما جاء دون الاخر فتدبر وما روي لا بد من الحاجة اليه ان يدل لانه ذكره فانه انما
يعني انه عند ارض لهم في شرب البان الابل ولم يذكر الابل لاننا نقول قد ذكر في حديث
محمد بن انس رضي الله عنه والرحمان ما ثبت الزيادة على ما تقدم في الاصول ومنهم من قد
دبر ان يكون حجة وان لا يكون فيضها الاستدلال به فقد وهم واما ما قيل كان ذلك في

صاحب المغرب
صاحب النزهة
صاحب النزهة
صاحب النزهة

الاسلام ثم نسخ بوجاهة نزول الله والاربابي ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايديهم وارجلهم وشمل عليهم ايديهم
ثم لما جديت فمارة حين ارتدوا واستاقوا لابل وليس جزاء المرتد الا القتل لعلم ان اياها البنية
كالملة فظهر فيه انما لا خلاف في كسب الذكور مثل علي بن ابي طالب في شرب بول الابل الملة
ولا يلزم من استباح احد ما استباح الاخر وانما ياتى خلاف السجاسة المذكورة ليست في معاملة الارتداد فقط
بل في معاملة مجموع الامور الارتداد وقبل الرقابة وسوق الابل انما عليه السلام عرف سعادته
بوجاهة النبي انما عليه السلام علم بنبينا شفاهم فيه وعند البيهقي تكشف الحكمة انما عليه السلام
مسعود رغبته عنه ولا يوجد في ذلك العلم في زماننا فلا يحل شرب لعدهم اليقين بالشفا فيه فان
الكشف لم يرد متفرع عليه حتى لو تيقن الخوام مدفعها للمكالم انما يحل كالملة والحرمة عند الضرورة قوله
وعند البيهقي يكشف الحكمة انما عليه السلام لا يروي عندهم ان الله لم يجعل شفاكم فصار
عليكم وذلك انما كشف حرمته لا يوجب حرمته انما يكون الشفا فيه شفا في الحرم ثم ان ذلك ليس كما
بسيل الضرورة كما ترون لان الموقوف وجبا على الوجود انما يكره في شفاهم فيه لا ان يحصر فيه
والنظر واضح وانما الجواب بانما عليه السلام علم منهم من يدين وجبا ولا بعد ان يكون شفا انما
في نجس والتكثير يعني يروي عن علي بن ابي طالب ان الله لم يجعل شفاكم فصار حرم عليكم فصار
لكان فكلما ليس بمعصاة الا ان الله لم يوجب شرب بول الابل كان قبل ارتدادهم وكانوا
عنده ذلك داخلين تحت خطاب عليكم كيف والمناقض ان ادخلهم عليه السلام تحت عمومات الاحكام
مع علمه باحرامهم ويحتمل ان يكون ذلك بطريق الرخصة فلم حاشية كما تقرر من الاحكام بوضعية بعض
المعومات وذلك انما عليه السلام رفض المنزلة وعبد الرحمن ابن عوف في بسط الحريم من شفا
البيهقي انما ادخل الابل في بعض النوازل ولم يكن ذلك دليلا على اية اخرى كالملة في شرب
في شرب الابل انما لم يبق بين طريق الجواب فطعنهم فهدل عن العتاب ثم عند البيهقي يعني يروي
اتفق الشبان على شرب بول الابل قد فعلوا لعين الله يروي في زمن رسول الله عليه السلام على
فهم فباسم من الكلام اخلفا في حل شربه للعداوي في زماننا بالشفا يعني ان الله لم يوجب

في شرب بول الابل

في شرب بول الابل

في شرب بول الابل

كان لليقين الحاصل بطريق الوجي واليقين في زماننا لان المجمع فيه قول الاطباء وقواهم ليس
بوجه قطعية وجازان سبب شفاهم ورون قوم لاختلاف الامم فيه ثابتة بيقين فلا يوجب فيها الا
يقين مثل القصة معني القصة العوين المذكورة سببا والجواب عنه ما يشير اليه في تعبير وجهه
الي خيفة فترى في هذا موضع بحث وجوان ما في تلك القصة بعد ما اول على الوجود الذي هو تفصيله
لم سبق حاله لان تمسك ببول يوسف كما لا يخفى وانما كانت فيها فارة قبل كسب فيها غير معتبر
في المسئلة فانها لو كانت في الخارج ثم التفت فيها لا يخفى جواب المسئلة وانما ذكر في صورة المسئلة
افرادها خارج النكاح وعلى وقت ما ورد في الحديث الآتي وانما اتي بنا الواضع لانها اذا كانت
متعددة لا يوجب من النفس الآتي ذكره والضعف واحد الضعف وهي صفار العصابة والسوانية
الطوبى له الطويل الذنب على قدر قبضته الكف باكل العنب والجراد وسام ابرص الكبير من الوجع
وتقبل النعام علي ذكره في القصة ان كان الواقع في البشير حيا فطرح انما ان يخرج حيا او ميتا فان خرج
حيوانا كان نجس العين كالتحريم يوجب نجس جميع الماء وفي الكلب يختلف المشايخ في كونه نجس العين
والضعف انما ليس نجس العين وانما اذا لم يكن نجس العين ان كان آدميا فانه لا يوجب نجس الماء الا
عليه بجملة يبين حقيقة كانت الحكمية او يروي الفحل او الوصف وفي جواب ظاهر الرواية وسوا الضعيف
انما يركبها انما ان كان لا يوجب كل كسب العوض والطير والضعف المشايخ في الضعيف انما
لا يوجب نجس كونه كالحمار والغنم والضعف انما لا يصير الماء نجسا كونه وان كان حيا فانه لا يوجب نجس
فلا يوجب نجس لانه ظاهر هذه الحكمية في ذلك المقتضى ان يكون علي بدنه او يخرج نجاسة ولم يجعل الي
الاستخفاف من لعبه فانما اذا تيقن بغيره لما يخفى في صورة النكاح وفي اللعب بغير حكم الماء اللعب
فانما اذا فرغ ميتا ان كان متيقنا او متفخا في شرب الماء البشير كلامه لانه متيقن بوصول شئ من النجاسة
البرهان لم يكن شفا ولا من شفا ذكره في ظاهر الرواية وجعله علي ثلث مرات في التكرار ونحو ما عرفت
ولو انما شرب ولو في الدجاجة ونحو ما اربعون او خمسون وفي الآدمي ونحو ما يبرز ما البهائم
او دجاجة عن اوج خيفة انه جعل على شرب في الحكم وهو القراء الكبير ونحو ما يبرز عن ذلك

وكذا اول واحد اثنين فكان الاثنان باثنين وهو معنى العجب والاكثريون بدليله كذا اللفظ
المروي وان كان مستغني عنه في العمل وهذا معنى الاستحباب والثاني ان الرواية اخلفت فيه
اختلاف كثير فروي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه في النار التي يوتى يخرج منها ولا وفي
رواية سبع ولا وفي رواية عشرون وفي رواية ثمانون وروي يوسف بن امية عن ابن عباس
رضي الله عنه في النار اربعون فاذا اوجب بعضهم في النار عشرين وبعضهم ثمانين وعشرين
بعضهم ثمانين وعشرين اخذ علماءنا العشرين لانه الاوسط بين التعليل والكثرة فكان هو واجبا وما
رواه استحبابا انتهى فان كان العشرين اوسط بين التعليل والكثرة لانه غايه ما قد يكون فلو ان
عنه عشرون وكذا انما نقصه في الاوسط وهذا المعنى غير موجود في سائر الاقوال من غفل عن هذا
قال في نظر لان هذا المعنى موجود في اثنين فليكن عشرون للعلاج ثم قال والاولى ما ذكره الا
وبركاه انما لا يشك بان قوله او ثمانون مستغني عنه في العمل لم يبق بعد ذلك وجه الاستناد
الي ارسول عليه السلام الا بطريق الشك من الرواي فيخرج الي ما نزل قبل ذلك فيه وعليه ما يروى
علي ذلك فاقول وهو الاظهر يعني ان هذا الظاهر ما ذكره الا لان حديثه في رضى الله عنه قد دل
علي ان الواجب فيه اربعون وعليه ما ذكره الا يكون الواجب لوقوعه الى اثنين فتوالى المذهب في
كان مباحا في الجماع الصغير والمفعول من ذلك حال بعض الناظرين في هذا المقام اي المذكور في
الجامع الصغير هو الاظهر لانه صنف بعد الاصل قال بعض اهل الانجاء مع الصغير افر تصنيفا ثم
يكون القول المرجوع اليه ما فيه وليت شعري كم يوجهون التعليل المذكور بقوله حديث ابي
سعيد ان ثم المعتبر في كل سيرة ولو كانا فعلي هذا يزم ان يكون نزع قد مر من الماطلة في سيرة غيره
في افر مع اتحاد سبب الجائز للاختلاف ولما كان المذهب يلزم ان يكون نزع قد مر من
الماطلة في وقت من افر مع اتحاد سبب الجائز والسيره لحدود الدول في الوقتين واختلافها
فقد تكرر قال في نسخة واختلف في الدول الذي يخرج به الماء بنفس من البئر قال بعضهم بغيره في كل
بئر ولو ما فيه كان كوكبه وروي الحسن بن علي بن فضال عنه ولويس قد رصاع وقيل لغيره

في نسخة

في نسخة

في نسخة

في نسخة

المعتبر الدول الوسط بين الصغير والكبير وانما حكم طهارة الرشاش في عن ابي يوسف انه منيل
عن الدول الذي يخرج به الماء بنفس من البئر بالنسبة الى لابل بطهرا ليسه عن الحسن بن زياد
واذا طهرت الدول والرشاش كما يطهر طين البئر وحماء قوله وقيل المعتبر الدول الوسط بين الصغير
والكبير بقوله وروي عن ابي حنيفة انه يستره ولو سيع قد رصاع يصرح في ان الدول الوسط فيه
ما سيع قد رصاع قس قال وقيل ما سيع صاعا وتيل ككبير ما زاد علي الصاع والصغير ما دون الصاع
والوسط الصاع لم يصعب جاز وقال زفر ورواه الحسن بن علي بن فضال لا يجوز لانه يستر
الدول ويستر الماء كما يري تلمنا في جعل المقصود بذلك وهو اخرج قد راجع الواجب واعتباره
معنى بوليان ساقطة وكذا الوزن هما في شدة ايام كل يوم ولو كان جاز قال في الاصل ان
وقع في البئر فارة في ما ولو عظيم سبع عشرين دول انما تقاوم به واحدا من ايامهم وموجب
الي لان القطر الذي يعود منه الي البئر تمل وتمايل ن يقول هذا المعنى انما يشبه في الترتيب
لان الماء الجبس قبل نزع الدول الاخير موجود في البئر وانما يطهر بالخير فيقل نزعها لافرق بين
الطاهر والغير ككثير حين مات ربي في بئر زمزم هذه القصة رواها ابن سيرين علي افرجه
الار الغلي في نسخة وعلا علي ذكره الطحاوي في شرح الامار وقاده علي كراهه ابن ابي شيبة
في نسخة الان البير يصف من القصة واعتمد تفهيمها علي ارواحه سفيان بن عيينة انه
قال انما يكونا سبعين سنة ثم اربعين والكبير يعرف حديث الزنجي الذي قالوا وقع في بئر زمزم
ولاسمعت احدا يقول نزلت زمزم ثم استند عن الشافعي انه قال لا نزلت هذا عن ابن عباس
ابن سيرين وكيف يروي عن عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلام الماذي عنه شي وبكر
وان كان قد نزلت فاجتبه طهرت علي وجه الماء وانزهرها للتطهير لا لغيره فان زمزم للشرب
اجاب صاحبنا بان عدم عليها لا يصلح دليلا لاثبات مقدم علي النبي فان لم يرد ما قد عرف بالقطر
وان سيرين وقاده وعمر بن دينار وعطاء الليث وثابت هؤلاء الاعلام مقدم علي في قيم
والآثار الذي ذكره الشافعي في قوله مات فامر ان يخرج فانه كقوله في ما فرجه لانتشار

في نسخة

في نسخة

البلية في اجزاء الماء وتلك البلية في مختلفه الحكم سنة تمنية فكان بمنتهى العظيمة من البول او
الغمر والله ذلك قال محمد ذنب الغارة تنبع في البيرة انه ينخرج جميع ما بها لان موضع الانعطاف
لا يستكن عن نجاسة ما يتبعه بخلاف الغارة والصحيحة الجيدة فانه لم يزل من اجزائها شئ
الي الماء فان نجاسته بسبب مجاورتها وبعدها فاجلهم شئ من اجزائها في الماء فلا نجاسة
وان كانت البيرة ممتلئة اي ذات عين جارية وانما لم يعل مبعثه مع كون البيرة مؤنثة لا تتوهم
ان نقيلا يعني مفعول او باعتبار لفظ البيرة كما توهم بل انه ملحق بالاسماء كالريميم قال صاحب
المغرب والريميم اسم بلبي من الطعام غير صفة فلا يقال لم لم يوثق وقد وقع خبر الموثق
وقوله لا يكتن منزهة وجواب المسئلة اخراج مقدار ما كان فيه من الماء اي اخراج مقدار
الماء زمان وقوع النجاسة وفي كان اشارته اليه بخل موضع الماء من البيرة طولا وعرضا ومعا
ويخص على قول بعض المشايخ ذكره في بحر الرواية فيخرج كل قدر منها فاستدلا هذا اذا كان
دور البيرة من اول حوالها الي اخره مساويا في العرض والطول والا لا يلزم اذا انقص شبر
في الوتر الاولي ان ينقص شبر في العشر الثانية والثالثة الي قول البيرة في بلدان بلدت
بغداد وغالب مياه ابا ربه والابريه علي ثمانية ولو دعي ان جنيته انه كيشي في ذلك ثمانية
ولو اتى بذلك بناء علي قوله المياه في ابا ركه وقد وعى ان جنيته في اجماع الصغير قال صاحب
المختصر ثم اذا وجب نزع جميع الماء الباقية ينبغي ان يستخرج ما فيه من الماء وينزع ما فيها من الماء نجس
وان كان لا يمكن سنة سابغة لعلية الماء فانه ينزع جميع الماء بطريق الجزر والاجتهاد ولم يذكر في
ظاهر الرواية انه لم ينزع عند غلبة الماء وروي عن ابي جعفر في غير رواية الاصول انه ينزع ما ياتي
ولو في رواية ياتي ولو عن محمد بن جهمان لا دلالة له في ذلك فكلم المشايخ فيه والآراء في ما روي
عن ابي نصر بن محمد بن سلام انه قال يوثق برجلين لهما جارية بالماء ثم ينزع مقدار ما
حكما به لان ما يفر بالاجتهاد ويجب ان يرجع فيه الي اهل الاجتهاد وروي في ذلك الباب شيخنا
الاعا انما غلبه ذلك لان التكليف بحسب الطائفة وهذا اولى من عبارة الطائفة كما لا يخفى كما

حاشية

كما هو ادلة ويندفع الي راي البجلي به فانه لا يقول بالمعادير بالراي كما في جرس الغرم وقد
التقدم وانما عطل حق الحفانة فان قيل قد روي عنه ذلك البلوغ بالسن ثمانية عشر فلما
وبسبب عشرة لجارية بالراي وقد روي وجوب دفع المال الي السبعة الذي لم يوثق
رشد بخمس وعشرين سنة بالراي وكذا قد روي موت الغارة الواقعة في البيرة يوم
ليلة وقد تضمنها ثمانية ايام بالراي فلما قال ثمن السبعة السبعة حتى اردنا بقول المعادير لا
يوف بالراي المعادير الذي ثبت بحق الله تعالى ابتداء دون المعادير التي تردت بين التعليل
والكثيرة والصغيرة والكبيرة كالليل في التيميم فان قيل نحن فيه من قبل تردت بين التعليل والكثيرة
والصغيرة والكبيرة فكيف يتيمم ما ذكرتم من التعليل فلما روي عنه انما بقدر ما يتردد بين التعليل
والكثيرة بالراي اذا لم يكن معوقه بالرجوع الي حال الناس بالاستئصال والاستئصال
اما اذا لم يكن فلا كما نحن بعده الا ترى انه يجعل الشهر فما فوقه كثيرة او ما دونه قليلا وحرف
البحر والزمان الي ستة اشهر والايام والشهور والاعيا والسنين الي عشر
من كل صنف وهو الاستنباط بالفتنة اي بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة فان
الاخذ بقول الغيرة هو المرجع فيما لم يشهد من الشريعة فيه تعديرا واستدراكا لاثنيين قد وقع في
كثير من الصور كما في المحكمين في جزاء الصيد وكذا في تعويم المثلث وفي الاصل لو استمرط
في سلمه برأيه او اختل في الذي جابه المسلم اليه فان الحكم به برجلين من اهل تلك
الصنعة واستشهدوا بالبصيرة لها باعتبار ان الاحكام ثمانية فما دون علم قوله انما يثبوت
الاهل المذكوران نعم تاتعلون ولا يدري متى وقعت انما قبل هذا الا انه اذا علم زمان الوقوع
بحكم النجاسة من ذلك الوقت بالاتفاق وان كان قد انقضت او تسحبت بطلت النجاسة
يزيد على ذلك الانتفاخ فالغاية في ذكر التفتيح نفي الزيادة على ثمانية ايام ولها ما يمكن
ان يقال ان التفتيح قد يوجد دون الانتفاخ لاسباب خارجية فيكون في ذكره غايته
القيم فانهم عند جنيته رجح استحقاقه في رواية الحسن عنه ولم يذكر في ظاهر الرواية

كذا في بحر الرغاية وعلى هذا لا يناسب عبارة عن ليس عليهم عادة شئ ولا غسل شئ اصابه
 مارا وموالتيسر والمعنى كفى شئ الا عادة لانها لا قرينان لا ينكح احداهما عن الآخر فقدر حتى
 يتحققوا حتى وقعت عليهم منه انما يجب عليهم عادة شئ او اتفقوا حتى وقعت وليس كذلك
 او يجوز ان يتحققوا وقوعها في وقعت لم يتوفوا وانما بعد ذلك الحرف لان اليتيم لا يزال
 تقديره ان كانا ظاهر اليتيم فما معنى وقوع الشك في نجاسة لاحتمال انهما مات في البيرة او مات
 في غير البيرة ثم انهما الرجاء المصنف فيها اوجسب السها او في مسارا فارة مينة فالتسها في البيرة
 فخرج من قولنا في هذا القول وهذا هو تيسر كذا في في قوله نجاسة لا يدري متى اصابه فانه
 لا يلزمه اعادة الشئ من العلوات فان قلت الشك في اليتيم وزد الشئ بعضه فزوي
 قلت المراءى علم اليتيم انما لا يزول بالشك المطاري بل يبقى في اعتبار الشك والشرع وانما لا يقول
 سئل ان اليتيم لا يزول بالشك كمن لا يلزم منه ان لا يزول بالنطق حتى ثبت ما ادعاه من اليقين
 عليهم اعادة شئ حتى يتحققوا يتحققوا حتى وقعت فالتسها لا يكونه فامر من اعادة المطلوب فالتسها
 ان يقول لان اليتيم لا يزول الا بغيره فلهذا ان الموت لا يسبب طاهر وهو الموضوع في الماء احسن
 فيقال به ان الموت عليه في السبب الظاهر دون الموهوم وهو الموت بسبب آفة من آفات
 ولم يزل صاحب الفرائض حتى مات بقاء مودة الى المرح حتى يجب المقاص وان اهل مودة
 بسبب آفة وكذا لو وجد قتل في محلة لم يتخذ اليها بالتفسير في الموت حتى يجب القصاص عليهم
 وان اهل ان قل في موضع آخر ثم حمل لي بها ومن قال في آفة تعزير ما ذكره كل ماله سبب
 ظاهرا محال به عليه قد اخطا وفي دعوى الكفاية لانه منقوض بسبب كل منها ما قالوا في جريان ما اخطا
 قيل سئل ان الوقوع بسبب لكن لانهم سبعة على زمان العلم به ولو سلم فلهذا ان الموت حدث
 عقبه لو وقع بل بعد الكثرة بل لا يقال الموت في زمان العلم واوجب بان البينة بعين من عين
 الكس فمقتضى ان يكون الوقوع بعد العلم بوقوعه وان يكون مائة مائة بعد الكثرة ثمانية
 على زمان العلم بوقوعه هذا الاحتمال احسن لان الاشخاص دليل التسادم وادنى حد التسادم

كذا في بحر الرغاية

صاحب الفرائض

التسادم ثمانية ايام وهذا يعلى على غير الميت انما ثمة ايام لا في وقتها لا في وقتها في وقت التسادم
 كانت ونبه نظرنا ذكر في المحيطان الميت لا يتسخدم الا بعد ثمة ايام ولا يلزمها فقدر ما يبرهن
 ولاية تان نقل المتادير في باب العلوق يوم وبليلة فان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها
 تسادها قال المعلى هذا يدل على ان نقل عن ابي حنيفة ذكر في السباع قال لا يسجد في روي المعلى
 صراحي يوسف عن ابي حنيفة ذلك وفي المحيط قال المعلى على قياس قول ابي حنيفة يعيد معلق
 ثمة ايام في الباقي وملتق يوم وبليلة في الطري هذا يقتضي ان ثمة ثمة لانه نقل عن ابي حنيفة ايام
 وبنيده ذلك قال المعلى قال المعلى من ذات نفسه ذلك التفسير وهذا هو المعلى من مفسر
 الرازي الراوي عن ابي يوسف ومحمد الكاتب والامالي وشاكره في ذلك ابو سليمان الجوزي
 وهما من الورع والدين وحفظ الفقه والحديث بالثمة له الوضعية عرض عليها المادون الفضا فلم
 يتقدرا له سكر المعلى بعد ادور وي عن مالك واليث ومحمد وابن عيسى وروى عنه ابن
 المدنى شيخ البخاري وابو بكر بن ابي شعبة والفرقي في غير الجامع من على الخلاف فيقول الشك
 في الباقي يعني ان كانت الفاسدة بامته يعيد معلق ثمة ايام ولا يلزمها وان كانت غير بامته
 يعيد معلق يوم ويلتزم فلا يحتاج الى الوقوع ولو سلم انها على النواق فانزق له واضح وهو
 ان الثوب بماء عند نيق بغيره والبشر غايب عن بغيره والموضع موضع احتياط فيثمة فان اراد
 بالبر ما فيها ولذلك قال غايب دون غايبة فصل في كتاب الوضوء بالبر
 الا ان تجميع سور وميو بنية الماء التي يعيدها الشارب في الاثا او غيره ومن قصر على الاول
 فقد قصر مناسبة هذا الفصل بالباب المذكور من حيث ان بعض الالام يحايزه
 الوضوء فاحتاج الى ذكر الاثا لتفصيل ذلك البعض منها ومنسبة لما تقدم من الفصل
 من حيث ان بعض الالام تخرج من الماء ومن ومن ان ما ذكره لا وجه منسبة هذا الفصل
 لما تقدم فقد وهم وكذا آمن كفى ما ذكرنا في وجه ايراد هذا الفصل في الباب المذكور كما لا يخفى
 واعلم ان الالام اربعة طاهر كسور الاذي وكسور الهرة وكسور الخنزير

صاحب الفرائض

صاحب الفرائض

صاحب الفرائض

ويستعمل اليهام عندنا وسكون في سور البغل والحار واما خلف عندنا لان سور سباع
 اليهام ظهر عندنا في حق كل شيء يستعمله قيل كان حقه ان يقول وسور كل شيء
 معتبر به لان الكلام في السور في العرق فيجب ان يجعل السور مقبلا لا مقبلا عليه
 واجيب بان ليس بعد لان المحل اذ ان بين في فتن الان في العرق فلو قال وسور
 كل شيء معتبر به قد اوجب ان يقول بعد عرق الآدمي كذا وعرق الكلب كذا وعرق
 الخنزير كذا وكان الفعل في ذلك للعرق لا للسور ويره عليه انه قد اوجبه ان بين اول
 احكام انواع السور ثم قال وعرق كل شيء معتبر به واما تصدير الكلام به فانما يتاخر
 يكون الفعل في العرق لا في السور فاذا كان الفعل في السور كان حقه كما ذكره ان ياتي
 ان يقول وسور كل شيء معتبر به قد اوجبه سابق الكلام حيث كان عنوان الفصل
 الاسمي فيجب ان يجعل السور مقبلا كما ذكره السابق لما حقه حيث ذكره انواع السور
 واحكامها دون انواع العرق واحكامها باي عن الجعل المذكور كما ذكره المحجب فين سابق
 الكلام ولما قد تداخل في ان قوله وغيره في عنوان الفصل شامل للعرق
 فهو كالسور من جهة اصول ما يجب عن هذا الفصل لانه قد اوجبه في العنوان
 لاحالة فان العرق معتبر به وقدم العرق في البيان تمام امره بقدر ما ذكره من الاجمال فكان
 حقه ان يقدم تنزيها لظاهر الشروع فيما يقتضي التفصيل والاهتمام بمكنا فيجب ان يلاحظ من تمام
 ثم انه لا ينقص ما ذكره من الكلي بوق الحار فانه كما هو غير مستحسك وسور مستحسك
 لان الشك في ظهورية لاني طهارة لانه يلزم الشك في ظهورية العرق مع اننا نقطع بوجوبها
 لان اعبر بالعرق بالسور في الطهارة خاصة فليأتها وزا ظهورية بل لان الكلام هنا على
 عدم الشك في طهارته بنا في عده من النوع الرابع وهو المستحسك فيه انه ظاهر او يجب بل
 لان مقتضى التماس ان يكون عرق الحمار مستحسك فيه كسوره ولكن حصن ذلك بالضم فهو
 ما روي انه عليه السلام كان يركب الحمار ثم يفرغ وهو لا يخرج عن العرق عادة ولو كان نجسا

ما حجب

ما حجب

ما حجب

لما كبره وقيل فيه روايتان لانها يتولدان واللعاب وانما في وان لم يكن مذكورا جاز كما كتبه
 في حكم المذكور فان توهم النجاسة في السور باعتبار مخالطة اللعاب وحين قال لان السور
 ما خالط اللعاب فغدر ساي وسور لادوي الاحال مشرب نجس فان سور في تلك الحالة
 نجس قبل بلع ريقه فان بلع ريقه ثلث مرات ظهر فيه عذابي حبيته لان الامام ع في الامام
 من غير اشتراط صب عذره وما يترك له يعني يتركه كرامة لا بد من اعتبار هذا العيب بل لا بد
 فيه لاجابة الخلفاء فانه ما كوال اللحم مع ان سور كالمكره على مسبا في ومن قال انه ما كوال اللحم
 ظاهر السور فلا مانع ان يدخل فيه كان مستحسك لان ينسج من الدخول في سلك النجاسة في هذا
 الكتاب كما لا يخفى على ذوي الالباب ويريد في هذا الجواب الجنب لان الآدمي باطلاقة
 يشتمل الظاهر والجنب وهذا لان النجاسة لا تتركها في لحمه فهو ظاهر ولما به متولد منه والمتولد من الظاهر
 ظاهر فان قيل وجب ان يتجسس سور الجنب لسقوط الغرض به فلما لم يفتح الحديث في رواية لا ضرورة
 وفي رواية يرفع ولا يصير لما يستلزم الجرح ذكره خواتم داه واما الجواب عنه بانه تعيل في مخالطة
 الغرض وهو ما روي ان النبي لم يفتح حديثه فلهذا يفسر بقوله وقال في جيب قتال المذموم
 لا يتجسس فليس بصواب لان نجاسة السور على تقدير ثبوتها لا يكون نجاسة الجنب بل سقط
 الغرض به والمحاضير وجهه شاك كما ذكرنا بانها ثابتة فبارتة ربي انه عاكت استر
 واما حاضيه فانه ما ذكره وم فبفسرناه على موضع في فشره والكافر وجهه ايضا ما ذكره سابقا
 ان رسول الله لم انزل وقد عرفت في المسجي وكانوا مستحسكين ولو كان عين المشرك نجسا
 لما فعل ذلك والحمد لله وتقبله وانما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم ولا يذهب عليك ان
 والامة على عدم تأشير الكفر في عين الكافر فليكون مؤيدا للوجه السابق ذكره من ان الكفر كالحسن
 والنجاسة لا يؤثر في نجس اللحم ولا يكون وجهها اخر في عدم نجاسة سور الكافر وسور الكلاب
 هذا ذهب جمهور العلماء لكن اصحابنا والنوري واللبث والنوري لم يجدوا النقل الا ان
 منه بل العبرة لا كبر الراي ولو لم يركبوا كمالهم في غسله من النجاسات كماله الطلوي

ما حجب

ما حجب

ما حجب

ما حجب

ما حجب

في اختلاف العلماء والروائيين وحوادث ما نقله الحسن وغيره وهو انه يغسل الاناء من دونه ثلثا
 وقال مالك وداود وهو ظاهر لكن يغسل الاناء منه سبعا بلا تغيير مع طهارة سورته
 تعبد اوان ولغ في لبن وسمن فلابا بس بكلمة وقال في الحديث المروي في الكلب
 لا ادري ما حقيقته وضعفه من ارايها ذكره عنه ابن القاسم قال وكان يري الكلب
 من اهل البيت هكذا في مختصر اختلاف العلماء للحادي قوله عليه السلام يغسل الاناء
 روي عن ابي هريرة رضي الله عنه فعلا ولم يروا فورا وقد اعتمد الطحاوي على البرقة
 الموقوفة في نسخ حديث السبع فانه قال بعد ان روي الموقوف عن عبد الملك بن ابي
 سليمان عن عطاء بن ابي هريرة رضي الله عنه فثبت بذلك نسخ السبع لان ابا
 هريرة رضي الله عنه هو راي السبع والراوي اذ عمل بخلاف روايته او افي بخلافها
 لا يبق حجة لان العاصي رضي الله عنه لا يحل ان يسمع من النبي ثم ياتي اذ يعمل بخلافه او يستقل
 به عدالة ولا يعلل دأبه وانما نحن من الطن ابي هريرة رضي الله عنه فدل على نسخ ما رواه
 ونسخ ظاهر على سبيل ما يابى بعبارة الحديث فيما اخرج الدارقطني باسناد صحيح عن
 ابي هريرة رضي الله عنه اذا دخل الكلب في اناء احكم طهره قد روي في ثلث مرات ولكانه
 يلاقي الماء دون الاناء يعني ان الوضوء حقيقته في شرب الكلب وشبابه المايات با
 بالمراف لانه والكلام للحقيقة اذا لم يغيره عن آخره فلا يجوز ان يقال المراد بوضوء الكلب في
 الاناء حمله فيكون لانه ملاقا لاناء فحقه تهديد لا يبرح به بقوله في الماء اولى من ان يثبت
 بالذلة ومن ثم ان في ذلك اشارة الى ما ذكره فقد تم ثم ان ما قبل في انشاء تقديره
 ان الاجماع انعقد على وجوب غسل الاناء بوضوء ليس بشي ما عرفت فيه خلاف مالك
 وانه عرض بان غسل الاناء لم لا يجوز ان يكون تعبد بالاسباب الخاصة فلا يتبع الاحتياط واجب
 بان الجمادات لا يحكم بالعبادات الا اذا كانت آله لا فاتها كما لا نزاع في ذلك والما المتعل
 وجوه الرمي ولذا يغسل ويرمي ثانيا في الحج ولا آية هنا فلا وجه لاعتبار التعبد على انه لو كان با

حجة السبع

تعبد بالوجوب غسل غير موضع من الكلب من الاناء كما في الحديث حيث لم يجب الا غسل موضع
 الجرس وعلم انه باعبار النجاسة دون التعبد كنهه في بعض الآيات ما ذكره من الجمادات لا يطهر
 العبادات الا اذا كانت آله لا فاتها دعوى بلا دليل وحال العلماء ايضا كذا قال اولى ما قبل
 الحل على التحمل اولى لانه متى دار الحكم بين كون تعبد ما ومعقول المعنى كان جملة معقول المعنى هو الوجوه
 لندرة التعبد وكثرة التسفل فعند مالك هو تعبد في اصل الام بالغسل والعدو على قول الشافعي
 في العدة خاصة لان العباد لا يكون الجرس من العدة وبول الان والاحتاج فيه الى السبع
 فقوله اولى من قول مالك لانه اقل فهو جاسر الاصل عندنا ليس تعبد في غير ما نفلس في ذلك
 منها فخرج عن الاصل فكان اولى الاقوال وهذا القيد النجاسة قيل لي عند الحديث بهذا القيد
 فني لنقول مالك والعدو في القول الثاني في اشتراط السبع وير عليه انه حجة ان يقول فهو
 حجة على مالك في عدم تجسس الماء وعلى ان يفي في اشتراط السبع فاذ لم يتوض كونه حجة على مالك
 ولم يترك حجة على الثاني بطريق التفرع علم منه انه لم يقصد ما ذكره من الكلام المنزور وهو داود
 لما عرفت ان في نجاسة سورة خلاف مالك ولا خلاف لاحد في نجاسة بوله فاذا ظهر بهيب
 بوله بانك فلان يظهر ما يعيب سورة بها اولى ومن قال فاذا ظهر بوله بانك فلان يظهر
 سورة اولى فقد سبى قيل في الاستدلال المذكور نظرا لان عندنا ان يبول الكلب ودمه وسائر
 ما هو منه نجس لا يظهر الا بالغسل سبعا قال في غير رواية هذه النقل عن الشافعي غير صحيح فانه
 ذكر في الوسيط للفراني والتهذيب وفي معنى لعابه ووقته ورويته وجميع احواله في شرب السبع والكل
 عند سمع مع التعبد كسكي التلوي والرائحة وجها الى كيفية غسل في غير الوضوء ثم انك ابراهيم
 قال السنوي ومدة الوجوه قوت في ذكره في شرج المذهب باعتبار انه لا اعتبار بشدة لانت في
 ازالة النجاسة بل الشدة والحدا لومة واحدة والامر العام والاستيعاب جواب عما عرفت في
 ذكر روي ابو هريرة رضي الله عنه من النبي ثم قال قال يغسل الاناء اذا وقع الكلب فيه سبع مرات ولان
 اذا فرغ من التراب رماه الا انه استسقى في تيمم وفي تعبد مسلم وابي داود بطور الكمال اذا وقع فيه

حجة السبع

حجة السبع

الكلب ان ينسل سبع مرات وهو قوي ما يستدل به علي نجاسة سور الكلب لان الظاهر مصدر
 يعني الظاهر في سبعة مرات او ثمانية او ثلثة في الالة او ثلثة في الثاني وروي ايضا سلم
 في حديث لابي هريرة رضي الله عنه انه قال في الكلب في الظاهر انما هو حكمه عليه ثم ينسل سبع مرات والالة
 بالارادة دليل النجاسة وانما رواه عبد الله بن مغفل انه عليه السلام قال في داوود الكلب في الالة حكم
 في سبع مرات وعرفه الالة بالثبات فليس هناك في كلف فان سوجه ان
 لا يظهر الالة حتى ينسل ثمان مرات وهو خلاف فذهب قال الحارثي ولو وجب العمل برواية السبع
 ولا يعمل منسوخا لكان ما روي عبد الله بن مغفل في ذلك في النبي عم ابي ماري اروي ابو هريرة
 الالة في الكلب وعرفه الالة بالثبات والالة اولى من النقص وكان ينبغي لهذا الخلاف
 انما ان يقول لا يظهر الالة حتى ينسل ثمان مرات الالة بالثبات لانه اذا وجد في جميعها فان ترك
 حديث عبد الله بن مغفل لم يلزم خصم من ترك الحكم السبع والالة لم يذهب بالتغير الثبات
 في الصحيح مطلقا ثبت انه منسوخ محمول على الالة اي حين يشد وفي الالة انما منع الحكم عن
 الاشتغال قال الحارثي ان هذا كان يشد في امر الكلاب ويؤتمر بتبليها قطع الحكم عن مخالطتها
 كما امر بكبره وان الحكم ثم ترك ذلك وقال في الكلاب وعلم يعني الراوي ان الزيادة
 على الثلث نذب وانه على خلافه وقال يحيى الدين وقد عرفت الاحجاب ان الراوي اذا عمل
 بخلاف ما روي كان الاعتبار لما روي لانه العجالي العدل لا يتكسر بجمع من يروى
 الالة عليه السلام ومثل خلاف الالة في ثلث مائة وسواء في ذلك عند اصحابنا من رواية الحديث
 او رواه غيره وعبارتهم في ذلك معلقة لم يروا بها العجالي والتابعي وسور المختار في خمس
 وعند مالك ظاهره انه يقول بين المختار في خمس لكن لعامة لا يؤثر في الكمال والشرط عند الالة
 وهذا لان الالة التعليل واكثره عند سوا الالة بخمس العين فكان في خمسة والاعجاب بتوبله
 منه وسور سباع البهايم بخمس البهية لثلاث اربع وسباع البهايم كالاسد والذئب والذئب
 ونحوها مما ينسب في المختار ليس بها فتوله خلافا لثالث في مستحق لجميع ما ذكر من قوله وتكون

اي هذا القول وسور سباع البهايم بخمس خاصة قيل الحكم في منسحب اصحابنا في سور
 ما لا ياكل لحم من السباع كشك الالاف انهم يقولون لانه متولد من لحم بخمس ثم يقولون اذا ذكبي
 ظهر لحمه لان نجاسة لاجل رطوبة الدم وقد فرج بالركوة فان كانوا يقولون بقولهم بخمس نجاسة
 عينية وجب ان لا يظهر بالركوة كالخنة نريوان كانوا يقولون به لاجل مجاورة الدم فاما كقول
 كونه كلب مجاورة الدم فمن ارجاء الاختلاف انما في السور اذا كان كل واحد منها يظهر بالركوة
 وتنجس بوجوه تحق لثمة ولا فرق بينهما لاني المكلف في حق الاكل والحركة لا يوجب النجاسة
 وكما من ظاهر الالة لكل ومن ثم قال بعضهم لا يظهر بالركوة الا لاجل ان حرمة جلد لحمه لا تكفي
 آية النجاسة لكونه بين الجلود واللحم جلد رقيقة تنسج بخمس الجلود باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لثمة
 السور الا بهذا الطريق ومن قال بهذا القول فيغير من يحيى النفقة ابو جعفر الحنفى واني قد تقرر
 ايضا ان ما لا ياكل الدبلع لا يؤثر فيه الركوة واللحم ما لا ياكل الدبلع وهذا اختلاف في سباع الطير
 حيث يظهر بالركوة لان سور اطعام الباجع الالة لم يرد على طهارته لحمه وفيه بحث لان
 قوله لا وجه لثمة السور الا بهذا الطريق غير صحيح فان لحما وجهها لم يذكره بعضهم وهو ان لثمة ادم
 ككرامة فانها آية النجاسة لكونه يشبه آية النجاسة لاختلاط الدم باللحم اذ لو لا ذلك لم يكن نجاسة لثمة
 لكان بخمس العين وليس كذلك فيغير ما كوال اللحم اذا كان حيا فلعابه متولد من الحوام المتولد بالدم
 فيكون بخمس لاجتماع الامر بن آتاني ما كوال اللحم لم يوجد الا احدهما وهو الاحتياط بالدم فلم يوجب
 نجاسة السور لان هذه العلة بانفرد بالضعفة اذ الدم المستقر في موضع لم يطل حكمه نجاسة في النبي
 واذا لم يكن حيا فان لم يكن من ذكبي كان نجسا سواء كان ما كوال اللحم او غيره لانه صار بالموت حراما
 فالحرمة موجودة مع احتياط الدم فيكون نجسا اذا كان من ذكبي كان طاهرا ما في ما كوال اللحم طاهرة
 لم يوجد الحرمة ولا احتياط الدم وما في غير ما كوال اللحم لم يوجد الاحتياط والحرمة المجردة في طهارة
 في النجاسة لما قرأها ثبتت باجماع الامر بن خلافا لثالث في استدلال ثلثي بارواه الدابة
 عن ابي هريرة بن اسحق بن ابي جيب عن داود بن الحصين عن ابي بصير عن جابر رضي الله عنه قيل لابي

مصدر الحديث

اتوا ضاء بافضل الحكم فانهم وبما افضل السباع ولا يتجمل عليه ما قيل انه من سل السبع الا انها
لا تروى رواية داود بن الحصين عن جابر بن عبد الله عن داود بن الحصين لم يلق جابرا لما عرفته
روى عنه جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن الحصين
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله اتوا ضاء بافضل الحكم فانهم وبما افضل السباع
كلها واما رواه ابن عمر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن
عمر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن
سفيان قال ان ابا بصير عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن
توفيق بن الاولاد في قوله الاول ان التعريف للعهد والمعهود الحكم الاسمية ولا عهد في السباع
فيم السبعين من الجحش واما علي بن ابي طالب عباره افضل ما يري عن المل على الكثرة كما
الرجعي على الجحش واما علي بن ابي طالب عباره افضل ما يري عن المل على الكثرة كما
يكون القياس الذي تكلم به من جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن
ولم يذكر محمد بن جابر بن عبد الله عن جابر بن عبد الله عن ابي بصير عن ابي بصير عن جابر بن عبد الله عن داود بن
ابي يوسف انه يقول ما يروي عن الناس اختلاف في سورة ما لا يוכל عليه من السباع
كما اختلاف في قول ما يروي عن الناس اختلاف في سورة ما لا يוכל عليه من السباع
فان قلت ذكر المصنف انهم السباع يظهر بالركوع وجعله هنا بخلافه
بخلافه قبل الركوع وظهر ابعده والفرق على ما فصل في سابق باحتمال الحكم بالدم قبله وعدم بعده لانه
بخلافه العين ولذا يظهر عليه بالركوع اتقا وهو المعبر باللعاب يعني قوله العلاب
من الحكم الجحش هو المعبر في نجاسة السور وهو الطرة قال في النجاسة واما السور المذكورة
فهو سور السباع الطرة كذا السور الهرة في رواية الجامع الصغير وفي ظاهره قال صاحب الجاني ان
بينهم ولم يذكر الكرامة طاهر مكره قال الطحاوي كرامة سور الهرة كرامة سور الهرة كرامة سور الهرة كرامة سور الهرة
الي الخ وكرم كسابع اليها لم لان الموجب كرامة لازم غير عارض وقال الكوفي في

لاجل انها لا تسمى الجحش وهذا يدل على التنزه وهذا صحيح والا فربما لكانت الجحش فانهم
قال فيها الخ لئلا يثبت نجاسة الطوائف عليكم والطوائف نجسها كالطوائف عليكم والطوائف نجسها كالطوائف عليكم
اي كما سطر الاستدلال في حق من كلفه ابا بصير الطوائف سقطت النجاسة في حق
الطرة بهذه الطرة اذ في كل منها مخرج ومصدر نوع هذا اذا كان واحدا لهما ولا يكره عند عدم كمالها
لان ظاهرها لا يجوز المعبر الي التيمم مع وجوده ويكره ان يمس الطرة كلف انسان ثم يعطي بل
فساها او باكل من بقية الطعام التي اكلت منه لقيام ربه بان ذلك فلا يكره من الدخول تحت
الطراف والحسن على ما يدخله العوام من يتعلمهم وعن ابي يوسف عباره عن جابر بن عبد الله
رواية عنه من قال وقال ابو يوسف غير مكره لم يصيب لان الظاهر منه انه مذهب لان النبي
عليه السلام يصيب هذه الحديث رواه دار القطن في سنة عن عايشة رضي الله عنها وروى
في طريق الواقي انه لم كان يصفي الى الهرة حتى شرب منه ثم يتوضئ بغسلها وفي طريق يعقوب
وهو ابو يوسف القاضي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمس الهرة فصفي لها لانا ثم يتوضأ بغسلها
الاغصاء الامانة وقال ابو يوسف في الرداية المذكورة كيف كره سور ما مع هذا الحديث
الطرة سبع رواه احمد بن ابي شعبة واسحق بن راهويه في مسنده عن كعب بن جابر
ورواه الحاكم في المستدرک والدارقطني في سننه عن ابي هريرة رضي الله عنه بجابر بن عبد الله
قوله دم السور سبع والكرام بيان الحكم لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمس الهرة دون بيان الغلبة والعتوة
ولانها لا ينجس اي البيان فانما ينجس الحشرات وسلي السبع سباعها لان التمسك باللعاب
الغلبة والحكم نوع نجاسة السور كرامة وكرامة الحكم بل ينجس انما يرا به الحكم الاول او الثاني او الثالث
او الاو انما او الثاني او الثالث او الرابع او الخامس او السادس او السابع او الثامن او التاسع او العاشر
اجمعا او بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجاسة الحديث وكذا انك لا تأكلها فانه نجس عليه السلام
عن الكل في نيباب من السباع فحق ارادته كل الحديث على انا عاونة لا على الامانة وهو خلاف
الاصل في الكلام فثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم واما ما كان يحصل لكرامه ولا يذهب عليك انه طرفة

ابو بصير عن جابر بن عبد الله

عن جابر بن عبد الله

عن جابر بن عبد الله

عن جابر بن عبد الله

المشيخ المشافه في هذه الرواية واقفا بها قال النعمانية ابو العيث روى الحسن بن زياد
 عن ابي خنيفة انه قال ان كان هذا الطاهر يتناول الميتة مثل البازي الا بيلي ويخوذ ذلك فلا يكره
 الوضوء والسنينة على العلة في الطهارة يعني ان الشئ مع قدسيتها على ان النجاسة تسقط بعلقة
 الطواف فالعبرة بعد ذلك العلة المستقصاة لا بخصوص المحور ولا وجهه لما قبل معناه وبما ينسب
 على العلة التي كانت في الطهارة كما لا يخفى وسوركم والجلل من كونها بمن عبارة اكثر الاشياء
 وكان ابو طاهر الدباس ينكره ويقول جاشا ان يكون شئ من افعالهم انما يشكوكا فيه
 بل سوركم افعالهم لو غس فيه الثوب يجوز العلق معه الا انه يحاط فيه عام بالجمع بينه
 وبين الميتة اذ لم يوجد غيره وانما استدل بالاجواب عنه بقوله وسبب الشك تعارض
 الادلة يعني ان المرد بالمشكوك على مخرج به المشايخ المتوقف لتعارض الادلة وفيه نظر لان
 مقتضى قول اصحابنا لو نجس نجاسة متعقدة لانه قد تعارض فيه النصفان واحتمل فيه العلماء
 وقدر روي اكثر من على ان نجاسة نجاسة فقلت ان كان طاهر اقبل اختلاط اللعاب به يمتنع
 فلا يزال بالمشكوك قلت كذلك كان ظهورا بينين والاشيئ في جعله طاهرا وظهر لان كل
 حيوان يتبع خلقه فسوره ظهور عنه وقيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لوجب الاجل
 للمشكوك في طهارته بعد التعلق بطهارته لان سوره ماء مطاوع قد اختلط بلعاب طاهر فخرج
 عن الاطلاق لم يلج عليه غيره واجيب بان ذلك فيما خالط الماء المطلق ما هو طاهر بالانكشاف
 واللعاب قد اختلف في طهارته وقيل الشك في طهارته وقيل الشك في الطهارة والظهورية
 جميعا وهو اختيار ربان الائمة ذكره في بحر الرواية والفرق بينه وبين القول الاول انه لا شك
 في عدم ظهورية القول الاول لا يجب غسل ما لمسه اي لو وجد الماء المطلق بعد مسح
 راسه بسوركم او بالجلل لا يجب غسل الرأس فعلم بهذا ان سوركم طاهر اذ لو كان
 في طهارته شك لوجب غسلها قبل هذا غير لازم لان الرأس قبل المسح عليه بالمشكوك
 في طهارته كان طاهرا فلا نجس بالمشكوك وتيقيد الرأس باعتبار ان سائر الاعضاء يغسل

يغسل لاجل سواه اصحابها سوركم او بالجلل لا يغسل لان وطيقه غيره في الوضوء الغسل فلو كان
 سوركم نجسا وقد اصابه فهو يظهر بالغسل وانما الرأس فهو بغيره مسح فلو كان
 سوركم نجسا لما حصل الطهارة بمسحه فلا بد من غسل الرأس على تقدير نجاسة
 لما احتاج الي غيره وطيقه بخلاف غيره فخصه بالذكر بهذا التوقيف ان من قال انما
 عين الرأس لان غيره من الاعضاء يظهر بغيره لما لم يحكم حول الرأس وكذا من قال
 وانما غسل الرأس لانه اذا وجد الماء المطلق وغسل سائر الاعضاء يظهر الاعضاء فلا
 حاجة الي غسلها انما اذا مسح ازاها نجاسة فيجب غسلها وحده لم يجب علم
 ان الشك في طهارته ثم ان هذا التعايل لم يصح في قوله فلا حاجة الي غسلها فانه لا شبهة
 له بعد قوله وغسل سائر الاعضاء ان عادته غير غسلها الي سائر الاعضاء وان عادته
 الرأس فلا شبهة للتفريق كما لا يخفى وكذا البنية طاهر تشبيهه لهذا الدليل بالدليل
 الاول فتدفع موقع ايضا وهذا السلوب غريب ثم ان هذا علي رويته عن محمد قال
 في الاسلام البنية دوي في شرح اجماع الصغير روي عن عثمان بن الاثان طاهر ولا
 يؤكل وفي طاهر الرواية ان نجسها نجس وفي شرح الكسنة للزيدي نقل عن الغاية في
 ان لعبها وعدها وبين الاثان طاهر وانما لم يجز الوضوء بسوركم لانك الذي تقدم
 فلا نجس ما هو طاهر ببيتين ولا يرفع الحدث الثابت ببيتين لا يمنع جواز الصلوة
 وان نجس هو احدي الروايات عن ابي خنيفة وفي رواية هو نجس نجاسة خفيفة
 وفي رواية نجس نجاسة غليظة والمشهور هو المذكور في الكتاب قال القدر في حق
 افعال طاهر في الروايات المشهورة فكذا سوره يعني ان اللبن والوق والسور
 يتولد عنها من اللحم فاذا كانا طاهرين كان السور كذلك وهو الاصح اي القول
 بان الشك في طهارته امح قبل وهو الاصح وعليه الجمهور بقض محم على طهارته وهو ما روي
 انه قال اربع لو غس فيه الثوب لم نجس وفي سوركم والجلل المستعمل

مشكوك في طهارته
 مشكوك في طهارته

مشكوك في طهارته

وكتب الامامان وبول ما يخل به ذكر شيخ الاسلام في البسوط واما ما قيل في الدليل عليه
 ما قاله في الاسلام في زيادته ونقص محمد في كتاب الصلوة ان عرق الحمار لا يبيح جواز
 الصلوة وان خش فبث انه ظاهر فيه وعليه ان عبارة يروي عن محمد باه لانه
 نقص منه في الاصول فان المراد من كتاب الصلوة ما في البسوط وسبب الشك
 اختلاف الشيخ فيه لانه من قال هو تعارض الادلة ومنهم من قال هو اختلاف
 العناية وانما جمع بينهما لعدم التعاند بين الشئين فقدر تعارض الادلة في باب
 اي اباحه لم يحرم حماره وحرمة اما الحوت فبقي التحقيق عن جابر رضي الله عنه ان النبي عم
 نبي من لحوم الحمار اهلية يوم خيبر واذا في لحم الخيل عن خالد بن الوليد رحمه
 ان النبي عم نبي من لحوم الخيل والبغال والحمير فوجه البوداد والسنائي وابن ماجه
 واما الاباحه فبقي سنن ابني داود ومن حديث غالب بن ابراهيم رضي الله عنه اصابتنا
 سنة فلم يكن في ما بيني وبينهم اهلي الاشياء من حرمة كان النبي عم حرم لحوم الحمار
 الاهلية فاني بين النبي عم فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة ولم يكن في ما بيني وبينهم
 اهلي الاشياء من حرمة الحمار اهلية فقال اللهم اهلك من سمين حرم فانا
 حرمة ما من اجل حوالى العروة كذا في بحر الرواية ويرد عليه ان شرط قيام التعارض النصين
 جهالة التاريخ وفي حديث الاباحه ما يدل على علي ناه فوجه عن حديث الحمار وقال
 شيخ الاسلام هذا يعني ما ذكر من الاستدلال بتعارض الادلة في لحمه على الشك في طهارة
 سورة لا يتوحي لان لحم حرام بلا شك لانه اجتمع فيه المحرم والمبيح فعلى المحرم على
 المبيح كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم نجس تجوسي والافواه انه في نجاسة لم فانه لا يخل اكله
 لعلة الحوت فكان لحمه اكله بلا شك لانه متولد منه فيكون نجس بلا شك لانه
 اتجه ما قيل لا يستلزم نجاسة لانه وقد تقدم من قول المصنف انه ظاهر واجب بالانحراف
 فانه في طهارة الرواية نجس كما تقدم لانه معترض على ما تمسك به المصنف وكس في صدره

في هذا الخبر
 في هذا الخبر
 في هذا الخبر

في هذا الخبر
 في هذا الخبر
 في هذا الخبر

في صدره وتوجيه كلامه حتى لا يترتب مرعاة موجب ما قدمه واختلف العناية كان ابن عمر رضي الله عنه
 يقول هو نجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان طاهر ومن قال فانه روي عن ابن عمر
 رضي الله عنه انه كان يكره التوضي بسور الحمار والبغل ويروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال
 لا بأس بالتوضي به ولم يترج احد القولين على الاخر فاجب شكنا فلم يصح لانه الكراهية
 دون النجاسة ثم قال ذلك الغافل قال شيخ الاسلام ولكن هذا لا يتوحي لان الاختلاف في طهارة
 الماء ونجاسة لا يوجب الاشكال بل هو طاهر نظرا الى الاصل ولا يذهب عليك ان قوله
 لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسة لا يتطعم مع سابق الكلام انما انتظم ان يقال لان الاختلاف
 خلاف في طهارة الماء او كراهية وعن ابني حنيفة رحمه الله عليه نجس اي ان سور الحمار والبغل
 نجس رواه الشيخ ابو الحسن الكرخي عن اصحابنا وقد ذكر بعض الساطعين في هذه المقام اشكالا
 ما ملنا ان اعتبر اللحم نجس فهو طاهر في الشاة والكلب وسائر سباع البهايم فيلزم منه طهارة
 السور في الكل فان اعتبر اللحم نجسا لم يلزم بالدم فهو نجس في الكل كذا في السور فالتحصيل
 لازم وقد مر منا في موضع الملاين مانع حله وحاصله مع الحكم واجبا رام ثالث وهو الجمع المركب
 من حرمة اللحم واحتماله بالدم ترجيح الحمة والنجاسة الترجيح الاول في تعارض الادلة والبرج
 الثاني في تعارض اقوال العناية ووجه التعليل في الترجيح الثاني ظاهر واما الاول فباعتبار الحمة
 لا الكراهية اية النجاسة ومن دسم ان الحمة مطلقا لا يجمع الطهارة فقد دسم لانها اجتمعت في لحم الامة
 قبل ما ذكر من ترجيح النجاسة مشكلا لان عدل العواجر بطهارة الماء والافواه نجاسة حكم بطهارة بكتلة
 يرجح النجاسة بنا ولهذا قيل تعارض الاثر لا يتبعي الاشكال لا مقتضاها الطهارة ثم قيل اني هذا
 ترجيح الحمة ايضا مشكلا لان عدل العواجر بطهارة الماء والافواه نجاسة حكم بطهارة بكتلة
 الاستحسان كما في خبر الماء كما حصل الخلل والطهارة واجيب عن الاشكالين بان
 تعارض الخبرين في الماء يوجب التماس العمل بالاصل كونهما شك في اختلاط النجاسة والاصل
 عدم النجاسة فبقي الماء على طهارته وكذا الحال في تعارض الخبرين في الطعام ولا يجوز ترجيح الحمة

في هذا الخبر
 في هذا الخبر
 في هذا الخبر

في هذا الخبر

بالاحتياط لا استأتمه كذب الخبير بما كل من غير دليل في تناقض اوله الشرع في قبل الطمان
ومنه يوجب ترجيح ما به دليل من موثقل النسخ الذي هو خلاف الاصل على ما عرف في الاول
والعمل بالاحتياط واجب عند عدم المانع فاما هنا فقد اختلف الاعمال المتولد من العلم بالما
يبين وقد ترجع جهة واحدة فيه باتفاق الروايات عن اصحابنا وهي منسبة على النجاسة على
ما تقدم فوجب ترجيح النجاسة بهذا الدليل في بحث وهو ان الاصل الذي تمسك به
في منع الاشكالين منقوض بما تقدم من اخبار عدل بانه في حديث لم واحدا آخر بانه
في حديث هو صحيح حيث ترجع جهة واحدة والبطل من اصل الاخبار فيكون بمنزلة قال الزيلعي في شرح
الكافي بمكة قالوا فيه هذا اذا كانت ثمة انا فظاهر لان الاثم هي المعبرة في الحكم وان كانت
فرضا فغير اشكال لا ذكرنا ان العبرة بتمام الاثر في ان الذنب لو تروى على ثمة تولدت
ذبا على كل وجه في النجاسة فلان ينبغي ان يكون ما ذكره لا عند ما وظهر اعني في حجة اعتبار
الاثم وفي الغاية اذ تروى اخبار على الركنه لا كما لم يعمل المتولد فيها عند محله فعلي هذا لا يفسد
مشكوكا نوضا بهما يستقيم اجمع بينهما احتياط لانه لما كان سورما مشكوكا في ظهورية
لا يتبع البين بالوضوء به فلا بد من التيمم ولا يكفي به الاحتمال ظهورية فانه لا يجوز التيمم
فانما المطلق فيجب تقديرا ليقع ثمة طهارة التيمم وانما المظهر احد ما لا يبيحه لان الما
ان كان ظهورا فهو المظهر ولا اعتبار بالتيمم تقدم او تاخر وان لم يكن ظهورا فالمظهر هو التيمم
تقدم او تاخر وجود الما كعدمه فيفيد ليجتمع البين بالظاهرة لان احدهما مظهر فلهذا
الترتيب لان ما اخبرنا تيمم افضل من غسل الخلاف وبما قرناه ان يقع وجه اعاب قوله
في حديث الجمع ومن دهم ان في حديثه في رجاء الى قوله تيممنا بهما او تيمم فهدم وفي اجماع الصغير
المحدثي وعن غير من يحيي في محل لم يجد الا سورما قال بهر في ذلك السور حتى يصير عادا لما
ثم يتيمم تعرض قوله هذا على القاسم الصغار فقال هو قول جيد ولا يدع عليك ان فرق السور
بتيمم الوضوء كما قاله زواوي من امره لانه من مفسدة الاسراف على الاعراض عن الطهارة

في حديث الجمع

والطهارة والكلية وكذلك قيل ان ما ذكرنا تيمم افضل قبل وسور الفرس ظاهر عندنا في الروايات
كما وكذا عن ابي حنيفة في الصحيح من الروايات ذكر في المحيط في سواد الفرس من ابي حنيفة اربع روايات
قال في رواية احب الي ان توفضا بغيره وهو رواية النخعي عنه وفي رواية الحسن عنه انه لم يركه
وفي رواية هو مشكوك كسور كما روي في رواية كتاب الصلوة وهو ظاهر وهو الصحيح فتعول في الصحيح
نفي للتحريم عن سائر الروايات كلها الا عن رواية الحسن خاصة كما تقدم فان لم يجد الا ثمة التيمم
او در هذه المسئلة في نفي لعل لا استأتمه ان تيمم شبرا خاصا بسورهما على قول محمد فانه
قال بنعيم التيمم الى الوضوء به احتياط وكذلك صدر ما باهاته الاتصال ثم انه استأتمه بالركعة المذكورة
الي من جواز الوضوء به انا جوزه عند تقدم الما المطلق قال ابي حنيفة يتوفضا به ويستأتمه بالركعة
عنه ولا يتيمم وقال ابو يوسف يتيمم ولا يتوفضا به وهو رواية عن ابي حنيفة انه وبه قال اثنان في رواية
وقال محمد يتوفضا به ويتيمم وحاصله ان في حديثه عن ابي حنيفة في روايات الآتي وهو قول الاول
انه يتوفضا به ولا يتيمم كركعة في جميع الصغير والزيادة وهو قول زفر في كتاب الصلوة انه
لوتوفضا به ويتيمم حيث لا يخرج الاسلام هذا يشهد الى انه لوتوفضا به ولم يتيمم يجوز ولو تيمم لم يتوفضا
به لا يجوز والمستحب اجمع بينهما واكتفاء به يجب اجمع بينهما كسور كما روي به قال محمد واثانته روي عنه
نوح بن مريم واسد بن عمرو واحمد بن محمد ولا يتوفضا به قال في حان وهو قول الآخرة وقد رجع اليه
الي وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف واكثر العلماء كما قال في ذلك فانه لا يركع ولا يركع ولا يركع
كذا في الجواب وهذا التقدير بين ما في تعريف المص حيث استدل الى ابي حنيفة القول المرجوع عنه وذكر التمسك
الصحيح الذي رجح اليه على انه رواية عنه واستدل القول الثالث الى محمد وكذا يذكر انه ايضا رواية عن
ابي حنيفة حديثه ليدل على ان ابن مسعود روي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال للملأة ائمتن عندك مظهر قال لا الا شي من نبيذ في ادواة قال فانه طيبة وما ظهورا ثم جبهه بودا
وان ما جده وانتهى به وزاد التيمم روي فتوفضا منه ولعل ان ما جده فتوفضا به واكثر الطحاوي وشبهه
بنا مسعود روي عنه ليدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم روي عنه ابي حنيفة في قوله اكل اكل يجوز لعل التيمم

في حديث الجمع

في حديث الجمع

في حديث الجمع

الثالث عنه فاختلاف جريته لا اختلاف سلسلته من حيث كان الماء غالبا فقال بجواز
ولا يتيم ومنه ان كانت الخلافة غالبية فقال بغيره ولا يتيم في يومه اذ لم يدر بها الغلبة قال
يجمع بينهما علما بانه التيمم لانها اقوي يعني ان حديث الطهارة بالسند مخالف لآية التيمم
لا تيسر بما مطلق وهذا نفي عنه اسم الماء ولم يجرسني وجود الماء وموجب الآية نقل
حكمه عند الماء المالح الى التراب والآية اقوي من الحديث فعمل بها وزد الحديث
تقول ان منسوخ ما تقدم عليها لانه حديث وسيله صحيح كانت بكنة قبل الهجرة وانما قدم الوجه
الاول لانه يبلغ دلالته في نفيها بخلاف الثاني لا يقول بجواز نسخ السنة بالكتاب لان
في الحديث احكاما لا يمكن اختلافها في ان ابن مسعود رضي الله عنه شهد بكون اول من شهد
ولان مداره على ان زيد قال الترمذي ابو زيد رجل مجهول لا يعرف له غير هذا الحديث فقال
ابن حبان في كتاب الضعفاء ابو زيد شيخ مجهول يروي عن ابن مسعود رضي الله عنه و
ليس يروي عن ابن مسعود لا يعرف له وجه ولا بلد ومن كان بهذا النقص ثم لم يرد الاجماع واحدا
خالف فيه الكتاب والسنة والاجماع والقياس فاستحيى بجانبيه ما رواه وقال ابن ابي
حاتم ابو زيد مجهول وذكر ابن عدي عن البخاري قال ابو زيد الذي روي حديث ابن مسعود
رضي الله عنه في الوضوء بالسند مجهول لا يعرف بعينه عبادته ولا يتبع هذا الحديث عن النبي يوم
وهو خلاف القرآن وقيل روي عنه ابو قرة وكان ينادي روي هذا الحديث ليهون على الناس
امر النبي وفي التاريخ جهالة لانه اختلف في ان الحديث اول فوجب الجمع احتياطا وقال الخط
في الزبادات محتاجا على ابي يوسف بهذا التمر اخف من سور الحمار فان علقيا رضي الله عنه
كان يري الوضوء به وفي ذلك حديث مرفوع ولم يقل احد من السلف بالوضوء بسور الحمار
الا حرمه النبي واذا وجب الاحتياط بغير ذلك لا يتيمم فهذا اولي السنة لانه كان عليه
واحد ما كواها كانت مرة بكنة فان قدوم وفجر فيصير كان قبل الهجرة بثلاث سنين ومنه
بالمدينة حين وقد عليه السلام حين ينوي الصلاة دعوى النسخ وبهذا اندفع ما قيل ان قوله لم يكن

محمدا

البحر كانت غير واحد يوم انها كانت بالمدينة ولم ينقل في كتب الحديث لانه قد نقلها
كانت بالمدينة ايضا كذا في الجوز وما قيل انها تكررت قال في التيسير ان البحر انور رسول الله
ونعتين فبحر ان يكون الدعوة الثانية في المدينة بجوالة التيمم فيه وعليه ان يكون ارفع من غيره
يناسب العقل المستدل بها كانت بكنة والحديث مشهور على ما في المعانيه رضي الله عنهم كعلي
رضي الله عنه والحارث انه قال الوضوء بنيد التيمم وضوء من لم يجد الماء وابن عباس رضي الله عنه
روي عنه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال توفوا وابسند التيمم ولا توفوا باليمن وابن مسعود
روي عنه انه كان يجوز الوضوء بنيد التيمم عند عدم الماء وكما راية الفتوى يكون قوله لم يجد الماء
وفيه نظر لانه لا يمكن في المشهور على بعض الجهات رضي الله عنهم بل قد ينسحق لانه بالقبول
وهذا الحديث اختلفوا في حتمه فكيف تعلق بالقبول وقد قال الخطابي ومنه ما ذهب اليه
البيهقي ابو جعفر اذ لا اعتمادا على حديث ابن مسعود رضي الله عنه لاصل له وانما الاعتناء
تعديل اختلفوا في جواز الاعتناء بنيد التيمم عند عدم الماء على قول ابي حنيفة كعدم النسخ
منه فقد قيل يجوز عند اعتبار بالوضوء قال في المبسوط يجوز الاعتناء به على الاصح لان ما
ورد من النص على ان القياس لم يجز به ما هو منه وبجانبه حديث غيره من الاحاديث قيل
لا يجوز لانه فقهه لما لم يجز به وهذا لان الجبابة اعطيت الحديثين والضرورة فيه دون الوضوء
قال في المغني وهو الاصح خلاف ما في الخبر في المبسوط والنسب المختلف صورة بنيد التيمم
ان يلحق في الماء غيرت فخرج خلاوتها وعذوبتها اما اذا اعطى التيمم فاردب الايجوز التوفيق
به بالاجماع وما استدل منه صارح انا لا يجوز هذا اذا كان نيا وان غيره النار وبلغ طهنة
فادام حلوه فهو على هذا الخلاف قيل هذا ناقص كما ذكره في باب الماء الذي يجوز به الوضوء
فانه قال هناك وفي تغييره بالطنجة بعد ما حلق به غيره لا يجوز التوفيق به لانه لم يبق في معنى الماء
من السماء اذا انبار غيرته وفي المبسوط ان كان مطبوعا فالتيمم انه لا يتوضأ به اذ النار غير
حلوه كان او شدة المطبوع الباطل وهو اختيار ابي طاهر الدباس وقيل في الحلي والاصح

في لانه انما لا بد ان يكون له ما يطلع كل من رآه وكان لا يخرج من الخلق اسم لم يطلع عليه قال
 صاحب الجوهرة الكلام في ضعف لان الجواز ثبت بالنقص على خلاف التاكيد من الاندفاع
 كنهية التفسير والبيان وغير ذلك لان سبيل التفسير بالانحراف على خلاف التاكيد فيبقى الابطال
 على وجوب التفسير والتعادل ان يقول سائر الاندفاع في هي سبيل التفسير ان كان رقيقا فليفتح
 به دلالة كما قال به الا وراعي **باب التفسير** ابتداء بالوضوء ثم شئ فليفتح
 ثم يفتح بالتفسير على ما في كتاب الله تعالى بعد ما احسن ان يندم وذلك ان الموضوع لم يكن
 جوازا من الغسل على الوقوع والتفسير من ان يفتح عنهما ما لا الوقوع لانه قد تم المسافر
 الخارج من المص على المص نظر الى ان شئ الرخصة عدم الماء وهو متعدي فيها وعلى ما في التفسير
 وجب ان يات بعد قدم المص على المسافر نظر الى ان حكم الرخصة وهي كرامة او فرغ من المص
 وهو احق بان المسافر والتفسير لغة القصد وشئ غاها ما حادثة بمخالفة المصعد الطاهر
 في موضوعين مخصوصين على قصد مخصوص فركنه من المصعودين مخصوصين وشئ طه النية والعجز عن
 استعمال الماء حقيقة او كمالا والنية الصاعدة الطاهر والكر من الاستعمال ما يقع التفسير في التفسير
 بالجوهر المأكل والاصل في شريعة الكتاب وهو دور بعض احكامه بالحكمة على ما يستفاد عليه
 ومن لم يجد الماء التوفيق للمهر والمهر هو الماء الصالح للموضوع فلم يفضل بالاصح كما قلنا
 او كمالا لعدم ظهوره في حيزه شئ بعد ما خرج به الرد فتولد الشئ في الحادثة القابلة على يجوز
 التفسير قبل استعمال الماء الذي لا يكتفي بالوضوء ومن هاتين وجه حسن التفسير
 في قوله فلم يجد الماء وهو الماء في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 المعبر منها ما هو المذكور في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 ذلك لان الماء التفسير في حيزه شئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 الدلالة خارج المص انما الغرض من التفسير في حيزه شئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 او خارج المص منصوب على الجمالية معلوف على قوله هو سفر ولا يجوز ان يكون معنوية

في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى

فيه لانه انما لا بد ان يكون له ما يطلع كل من رآه وكان لا يخرج من الخلق اسم لم يطلع عليه قال
 صاحب الجوهرة الكلام في ضعف لان الجواز ثبت بالنقص على خلاف التاكيد من الاندفاع
 كنهية التفسير والبيان وغير ذلك لان سبيل التفسير بالانحراف على خلاف التاكيد فيبقى الابطال
 على وجوب التفسير والتعادل ان يقول سائر الاندفاع في هي سبيل التفسير ان كان رقيقا فليفتح
 به دلالة كما قال به الا وراعي **باب التفسير** ابتداء بالوضوء ثم شئ فليفتح
 ثم يفتح بالتفسير على ما في كتاب الله تعالى بعد ما احسن ان يندم وذلك ان الموضوع لم يكن
 جوازا من الغسل على الوقوع والتفسير من ان يفتح عنهما ما لا الوقوع لانه قد تم المسافر
 الخارج من المص على المص نظر الى ان شئ الرخصة عدم الماء وهو متعدي فيها وعلى ما في التفسير
 وجب ان يات بعد قدم المص على المسافر نظر الى ان حكم الرخصة وهي كرامة او فرغ من المص
 وهو احق بان المسافر والتفسير لغة القصد وشئ غاها ما حادثة بمخالفة المصعد الطاهر
 في موضوعين مخصوصين على قصد مخصوص فركنه من المصعودين مخصوصين وشئ طه النية والعجز عن
 استعمال الماء حقيقة او كمالا والنية الصاعدة الطاهر والكر من الاستعمال ما يقع التفسير في التفسير
 بالجوهر المأكل والاصل في شريعة الكتاب وهو دور بعض احكامه بالحكمة على ما يستفاد عليه
 ومن لم يجد الماء التوفيق للمهر والمهر هو الماء الصالح للموضوع فلم يفضل بالاصح كما قلنا
 او كمالا لعدم ظهوره في حيزه شئ بعد ما خرج به الرد فتولد الشئ في الحادثة القابلة على يجوز
 التفسير قبل استعمال الماء الذي لا يكتفي بالوضوء ومن هاتين وجه حسن التفسير
 في قوله فلم يجد الماء وهو الماء في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 المعبر منها ما هو المذكور في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 ذلك لان الماء التفسير في حيزه شئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 الدلالة خارج المص انما الغرض من التفسير في حيزه شئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 او خارج المص منصوب على الجمالية معلوف على قوله هو سفر ولا يجوز ان يكون معنوية

في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى
 في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى او على سفر وهو السفر الشئ في قوله تعالى

باطل من ثلث اصابع كسح الراس اخذين ولابجب في القبح مسج باطن الكف لانه في
 على الارض كفي وفي ظاهر الرواية ذكر الكسح في كتابه ان استيعاب العضوين يتم
 واجبة في ظاهر الرواية عن اجماعنا وروي الحسن عن اجماعنا انه اذا ترك نقل من البرج بجزء
 قال الفقيه ابو جعفر ظاهر الرواية ما رواه الحسن بن احمد في ذخيره لا يقال لينا اذا دخل الحبل
 تعدى الفعل الى الالة فلا يتحقق استيعاب الحبل لان البناء صلة لان القول بالصلة ضعيف
 بل لانها لا تصاق كاتى مسج الوضوء وروى في هذا المثل فقد ذكر لسانه مقام الوضوء يعني
 في العضوين المخصوصين وان لم يزل لانه خلف عن الوضوء لان اخلقه لا يتحقق الا كما في الحبل كيف
 وحل التيمم من اجابة وكيفية النفاس والاكاستواء في كيفية وان كان تابا ايضا
 كنهه غير ما ادهنا لان التعليل المذكور فانه عند فان حديث الا في ذكره خلوع اللات عليه
 ثم ان المسئلة تختلف فيها في الصدر الاول فانه روي عن عمر بن مسعود وابن عمر في
 عدم جواز التيمم من الجنبه ونذهب عما ياجوز وهو قول عامة الفقهاء كما روي ان قوما لم يمسك
 بالكتاب لانه لا يصلح حجب واحد الغنيتين على الاثم فان قوله تيمم الاكاسم النساء يجعل المس
 باليه وبه اخذ المذكور الجواز والجماع وبه اخذ القائلون به ومنهم من انتمشا بالاختلاف
 فتدوم بكل كان من جنس الارض كل شئ يمتزج بالارض وبغيره ما ليس من جنس الارض
 وكذا كل شئ يمتزج ويندوب ليس منه الا بالتراب والربل خاصة ثم رجع وقال لا يجوز
 الا بالتراب فخالص هكذا قال ابن عباس هذا لا يتحقق القصر عليه والحكم بما يقتضي عن
 لانه على خلاف القياس فلا يتجوز وزورده النفس وانما قال ابو يوسف في هذا الرواية عن
 بجازه اياه بالحديث الذي ذكره اسم كوجه الارض حلقا والاصل في المطلق ان يجرى
 على طلاقه لم يوجد دليل التيمم وتيمم الكتاب لا يجوز بجزء الواحد كما تقرر في موضع ان التيمم
 نسخ وجزء الواحد لا يصلح نسخا للكتاب فكيف بالاشرفه برلغة ذكره الاصح واكمل
 ثلث في عاني القرآن للزجاج الصعيد ووجه الارض ولا يابلي اكان في موضع تراب لم

من ثلث اصابع كسح الراس اخذين ولابجب في القبح مسج باطن الكف لانه في
 على الارض كفي وفي ظاهر الرواية ذكر الكسح في كتابه ان استيعاب العضوين يتم
 واجبة في ظاهر الرواية عن اجماعنا وروي الحسن عن اجماعنا انه اذا ترك نقل من البرج بجزء
 قال الفقيه ابو جعفر ظاهر الرواية ما رواه الحسن بن احمد في ذخيره لا يقال لينا اذا دخل الحبل
 تعدى الفعل الى الالة فلا يتحقق استيعاب الحبل لان البناء صلة لان القول بالصلة ضعيف
 بل لانها لا تصاق كاتى مسج الوضوء وروى في هذا المثل فقد ذكر لسانه مقام الوضوء يعني
 في العضوين المخصوصين وان لم يزل لانه خلف عن الوضوء لان اخلقه لا يتحقق الا كما في الحبل كيف
 وحل التيمم من اجابة وكيفية النفاس والاكاستواء في كيفية وان كان تابا ايضا
 كنهه غير ما ادهنا لان التعليل المذكور فانه عند فان حديث الا في ذكره خلوع اللات عليه
 ثم ان المسئلة تختلف فيها في الصدر الاول فانه روي عن عمر بن مسعود وابن عمر في
 عدم جواز التيمم من الجنبه ونذهب عما ياجوز وهو قول عامة الفقهاء كما روي ان قوما لم يمسك
 بالكتاب لانه لا يصلح حجب واحد الغنيتين على الاثم فان قوله تيمم الاكاسم النساء يجعل المس
 باليه وبه اخذ المذكور الجواز والجماع وبه اخذ القائلون به ومنهم من انتمشا بالاختلاف
 فتدوم بكل كان من جنس الارض كل شئ يمتزج بالارض وبغيره ما ليس من جنس الارض
 وكذا كل شئ يمتزج ويندوب ليس منه الا بالتراب والربل خاصة ثم رجع وقال لا يجوز
 الا بالتراب فخالص هكذا قال ابن عباس هذا لا يتحقق القصر عليه والحكم بما يقتضي عن
 لانه على خلاف القياس فلا يتجوز وزورده النفس وانما قال ابو يوسف في هذا الرواية عن
 بجازه اياه بالحديث الذي ذكره اسم كوجه الارض حلقا والاصل في المطلق ان يجرى
 على طلاقه لم يوجد دليل التيمم وتيمم الكتاب لا يجوز بجزء الواحد كما تقرر في موضع ان التيمم
 نسخ وجزء الواحد لا يصلح نسخا للكتاب فكيف بالاشرفه برلغة ذكره الاصح واكمل
 ثلث في عاني القرآن للزجاج الصعيد ووجه الارض ولا يابلي اكان في موضع تراب لم

ام لم يكن لان الصعيد ليس ترابا فوجه الارض ترابا كان او لم يكن لا تراب عليه وغيره
 وانما تيمم بعد لانه هابه ما يصعد اليه من باطن الارض وقال لا اعلم اختلف في ان الصعيد ووجه
 الارض سبي به لصعوده فهو قيل بمعنى فاعل قيل بمعنى مفعول اي مفعول عليه مكانه من الاعالي
 والطيب تحت الظاهر يعني انه لا يصلح عقيد الصعيد بالثبوت لانه يحل غيره وهو مضمي الظاهر
 احكاما لا رجحان لانه اتي بموضع الظاهر لانه شرع للظواهر قال فيمكن ان يرد ليطهر كم بل لا
 ينافي في معنى البائيات به الاتري انه لو كان التراب بثلث نجسا لا يجوز التيمم به اجماعا فعمل
 ان البائيات ليس لانه في هذا الباب وبهذا البيان ان تقع فساد ما سبق الي بعض
 الا زمان من ان مجرد كون اللفظ محتملا للمعنى لا يوجب مله عليه فاعمل عليه كون الطيب
 مراد اجماعا فحان اجماعا دليل راد هذا المحتمل على هذا فالوجه ان يقول وهو مراد
 بالاجماع بالواو والياء ثم لا يسطرط كما كان في هذا من الاطلاق فوق ما في القول
 السابق منه وبعده عن محل التوافق استعار له لفظ ثم الموضوعه للمعاني والبعد الزماني
 عند ابو حنيفة ومحمد في احادي الروايتين عنه وهو مذهب مالك وفي رواية اخرى عنه وهو
 قول ابو يوسف والشافعي واهل الجوز لان يكون عليه غير قوله تيمم واسم ابو جهم ويحكم
 منه اي من الصعيد وهو كما ترى يوجب المسح بشئ من الارض لان كل شئ من التبعيض وفنك
 ابو حنيفة باطلاق قوله تيمموا صعيدا فان الصعيد على ما يستاهل فيما سبق وجه الارض
 ترابا وغيره وان كان نحو التراب عليه وبعض حديث تيمم النبي صعيدا باليدية وكان
 جارا ما يوسد من حجاره مسدودا من الماء اذا يقع فيها صلبا التبعيض والبيان وهو
 وموضع بعض موضع ما في الاول وللفظ الذي في الثاني والاول في الجاهل بجزء في الثاني
 جزءا لانه لوصول كذا في اجنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو الاثان ولو قيل فاسموا
 بوجهكم وايحكم بعضه انا وان المطعجل الصعيد مسوحا والعضوين التيمم وهو متفق اتفاقا
 وانما يجوز بعبود الغير في منه الي الحديث فليس بعبود لان حقه ان يذكر قبل قوله فاعمل

فيمكن ان يرد

فيمكن ان يرد

لان الغاية تفسيرية وموقفة المكلف لا تدخل في التفسير مع القدرة على التصديق لما
 روي عن ابي يوسف انه لا يجوز اتعاذ الضرورة لانه ليس بتراب خالص لكنه تراب
 من وجه بخار غدا العجوة والقدرة كالآباء لانه تراب ليس بتراب خالص لكنه تراب
 حال وكذا بالدين منه ثم ان مجرد احاطة العباد بواضع التيمم ولو مع النية لا يكفي بل لابد من
 المسح لانه داخل في حقيقة النفس والاختصاص لا بالتيمم بالعباد فان اجمال في احاطة
 التراب بامكانه كما في ذلك والتحليل بان من تغض ثوبه يتاوي جاره بالتراب ليس
 بشي لان اخصم يقول تارة بالعباد وموترا بوجه طحا القدي وصحة وموالية
 الصحة لانها قد يتخلل فيها بخلاف لان زفر لا يترك عدم صحة التيمم عند القدرة على تجميع
 الوضوء وانما يتيمم بالوضوء ولا خلاف في مخالفة الأصل في الركن وتقول
 اذا جاز الخلف في الركن فلا يجوز في الوضوء بطريق الاولي بنبي على قصد كونه توفيرا بما
 لازم به عليه في مسألة النية في الوضوء او جعل كل واحد دليل في قدمته معتبرا ايضا على وجه
 الاستيعاف ثم اذا نوي الطهارة ليس هذا تعظيلا لاجل بقوله والنية فرض لان المراد
 بها ارادة قرب مقصودة وعلى ما نية عليه بتولي في حالة مخصوصة بل ببيان ان نية الطهارة و
 نية استباحة المصطوب يتوهم كل منهما مقام اصل الفرض وقد عرفت ذلك من قال ونية
 الطهارة او استباحة المصطوب تقوم مقام ارادة الصلوة ولتنبيه على ذكر صدره بلغة
 ثم فانما يناسب الخلف التعظيم مقام الاصل دون التفصيل المذكور عقيبا لما اجمال هو الوجه
 المذهب قال الحسن في تجسيم والفرق بين الحبس والمحذ من الحبس الصغير لانه روي
 عن محمد بن عيسى في الحبس اذا تيمم به بالوضوء اجزاه من اجنبية وان لم يتوهم اجنبية من قال
 انه احترار عما قال به ابو بكر الرازي فلما غفل عن قديم المذهب او عن مفهومه قال به
 فانما الاحترار المذكور ما تيمم ان لو كان الرازي حاكما للمذهب لكان لا يما من تلقا نفسه
 فانما تيمم نبي تيمم على ما فهم من قوله وجعل طهورا في حالة مخصوصة من ان شرط التيمم

في قوله
 لانه تراب

في قوله
 لانه تراب

في قوله
 لانه تراب

نية قرب مقصودة لا تنفع بدون الطهارة فان ذلك مبني جواب المسئلة على اصلها
 على منصف عليه وقال ابو يوسف وميمم لو تيمم نبي به بالصلوة ثم اسلم لم يكن
 تيمما بخلاف ولو تيمم به بالاسلام ثم اسلم لم يكن تيمما عند ابي يوسف طحا فاما وجه
 الفرق عنده انه ليس باهل الصلوة فليقوا نية طحا بوجه شرط صحة التيمم بخلاف الاسلام
 فانه اهل لا فيجوز نية كنيه جبر الشوط وانما تيمم بنية الاسلام منه الا انها لا يكفي في التيمم
 لانه المعبر فيه بنية لا تنفع بدون الطهارة والاسلام يتبع بدونها وهذا التعديل يتبين فسادا
 قيل في قوله والاسلام قرب آه استر الى ان الكافر لو نوي بالتيمم لم ينعج بدون الطهارة
 كما يستدل بالاسلام كذلك فان الكافر اذا تيمم لصلوة ثم اسلم لا يجوز الصلوة بذلك
 التيمم نفس على هذا الشيخ الاسلام في مسوط بل المعول عليه في التحليل ان يقال الكافر ليس باهل
 النية والتيمم لا يتبع بدونها فلا يتبع منه التيمم فان التعليل المذكور خطأ في فهم الاستدراك
 ولم يعيب فيما ذكره من التحليل لانه ان اراد ان الكافر ليس باهل لمطال النية فلا حاجة
 لانه اهل النية الاسلام بخلاف علي ما عرفت انما وان ارادته ليس باهل لنية قرب
 مقصودة لا يتبع بدون الطهارة فلما ذكرنا صلح التحليل فان التعليل في مضمون معنى المقصودة
 ان نية التيمم لا يتبع بدون نية قرب مقصودة لا تنفع بدون الطهارة وهل لك في اجرة الانية فتعالم
 بما ذكره الحسن ان التراب ما جعل طهورا الا في حالة آه لانه نوي قرب مقصودة المراد بها
 انها ما يكون قصد اليه احاطة لا في ضمن القصد اليه في آخره كالشروط والآلة فلا يكون دخول المسجد
 ومنه المذهب قرب مقصودة بهذا المعنى بخلاف الاسلام لانه مقصود احاطة لا في ضمن قصد
 شي آخر وانما قلنا انها لا المقصودة فيما ذكر في الاصول ان سجد التلاوة ليست بنية مقصودة
 بمعنى فروع وان هيئة السجود ليست بمقصودة لذاتها عند التلاوة بل كاستحاطة على شئ
 الحقيقي كواقعة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطهارة فانها لا تخص اقامة العواجب
 فانما الحقيقة بل ينوب الركوع في الصلوة على الفور فيها الا في حالة ارادة قرب بنية التيمم

في قوله
 لانه تراب

في قوله
 لانه تراب

في قوله
 لانه تراب

بالرواية التي في قوله اذا راى الماء في الصلوة لا يبطل شيمه والاصح ان رواه
 التميمي المذكور في التصدير فالقصور فيمن لم يتب ذلك غاية لظهورية التماس بيني
 في الحديث المار ذكره سماه غايه من حيث المعنى فان كلمة ما في قوله ما لم يجد الماء لظهوره ابي
 ما دام انه غير واحد الماء فشارك الغايه في ان الحكم بعد ذلك الوقت بخالف ما قبله فتمت
 بسمه وادام الحق الكتاب المار ذكره فالقصور فيه لا يبلغ غايه لانه ذكر شرط الصلوة بالتميم
 ابتداء على ان على انشا الحكم بالتميم لانه شرط الوجود في الاحكام الشرعية لا يلزم
 ان يكون شرط الصلوة على ان مفهوم الشرط غير معتبر عندنا بخلاف مفهوم الغايه ثم انه
 يجوز في الكلام اعتمادا على وضوح المرام حيث جعل وجود الماء غايه لظهورية التماس المار
 جعله غايه لظهورية التماس المار حيث جعله غايه لظهورية التماس المار
 الذي يتيمم به باقية على حاله غير زائله بوجوب الماء ومن لم يتب ذلك لعرض واجاب
 وما الى الاشياء في عجب وحائض العدو سواء كان خفيه على نفسه او على ماله مع ذلك في
 شرح الطحاوي والعطش اطلقه ليعلم ان عطش رقيقه كعطشه وكذا عطش وادبه
 وكثيره لا فرق في ذلك بين ان يخاف الخيال او في ثبات الحال عاجرا حكما حكما الشيع
 بعجزه دفع العسر وتحقيقا لليسر وقد عرفت ان شرعية التيمم ذلك من ومن ان العجز في الماء
 حقيقي فقد عرفت ان التيمم في التيمم رجل اراد ان يتوضأ فنعوان عن ان يتوضأ
 بوعيد قبل شيعي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه ذلك لان هذا اعذر جاز من
 قبل العباد وظلا يقطع فرض العوض عنه والتيمم اراد بالتيمم بطلان التيمم وفي قوله حتى لو
 التيمم الذي على غير صفة توجب النقص كالنيم كاشا او كاشا غير مستند ولو اراد
 الاول ايضا هذا القيد كان حقه ان يكفى في ان في بالضمه وانما اطلق التيمم في تقويم
 المسئلة الكلية لان المار منه ما يتعجب الا انه ورد المثال من الحديث فادرت تقدير
 يعني في تقدير الشيع والمار من تقديره اعتبارا به اثبت بوجوه القدرة مع النجوم ولم يثبت

ما لا يثبت في قوله اذا راى الماء في الصلوة لا يبطل شيمه والاصح ان رواه التميمي المذكور في التصدير فالقصور فيمن لم يتب ذلك غاية لظهورية التماس بيني في الحديث المار ذكره سماه غايه من حيث المعنى فان كلمة ما في قوله ما لم يجد الماء لظهوره ابي ما دام انه غير واحد الماء فشارك الغايه في ان الحكم بعد ذلك الوقت بخالف ما قبله فتمت بسمه وادام الحق الكتاب المار ذكره فالقصور فيه لا يبلغ غايه لانه ذكر شرط الصلوة بالتميم ابتداء على ان على انشا الحكم بالتميم لانه شرط الوجود في الاحكام الشرعية لا يلزم ان يكون شرط الصلوة على ان مفهوم الشرط غير معتبر عندنا بخلاف مفهوم الغايه ثم انه يجوز في الكلام اعتمادا على وضوح المرام حيث جعل وجود الماء غايه لظهورية التماس المار جعله غايه لظهورية التماس المار حيث جعله غايه لظهورية التماس المار الذي يتيمم به باقية على حاله غير زائله بوجوب الماء ومن لم يتب ذلك لعرض واجاب وما الى الاشياء في عجب وحائض العدو سواء كان خفيه على نفسه او على ماله مع ذلك في شرح الطحاوي والعطش اطلقه ليعلم ان عطش رقيقه كعطشه وكذا عطش وادبه وكثيره لا فرق في ذلك بين ان يخاف الخيال او في ثبات الحال عاجرا حكما حكما الشيع بعجزه دفع العسر وتحقيقا لليسر وقد عرفت ان شرعية التيمم ذلك من ومن ان العجز في الماء حقيقي فقد عرفت ان التيمم في التيمم رجل اراد ان يتوضأ فنعوان عن ان يتوضأ بوعيد قبل شيعي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه ذلك لان هذا اعذر جاز من قبل العباد وظلا يقطع فرض العوض عنه والتيمم اراد بالتيمم بطلان التيمم وفي قوله حتى لو التيمم الذي على غير صفة توجب النقص كالنيم كاشا او كاشا غير مستند ولو اراد الاول ايضا هذا القيد كان حقه ان يكفى في ان في بالضمه وانما اطلق التيمم في تقويم المسئلة الكلية لان المار منه ما يتعجب الا انه ورد المثال من الحديث فادرت تقدير يعني في تقدير الشيع والمار من تقديره اعتبارا به اثبت بوجوه القدرة مع النجوم ولم يثبت

مع النسيان لان النسيان غير داخل تحت قدرة العبد فانه لا يقدر على دفعه ورفع خلاف
 النوم وهذا اندفع ما قيل يجب ان لا يستغنى عند الكل لانه لو تيمم وترتيب ما لا يعلم من غير
 فكذا هذا بطل شيمه عندنا ولا يثبت به بان لانه بالنوم خرج عن حيز القدرة على الاستعمال ولانه
 عجز عن الاستعمال بعد جاز من قبله فلا يكون معذورا ومن قال بعد جاز من قبل العباد فقد
 اخطا لانه ينافي جواب المسئلة التي مرت قبل هذا في زيادات العلواني في انتفاض
 تيمم النائم المار بالماء واثبات من غير ذلك خلاف والمار ما يكفي الوضوء يعني من الماء كونه
 في قوله ويستغنى ايضا روية الماء لانه الاصل ومسئلة النائم من فروعها ومن لم يتب ذلك
 قال لا الذي مر عليه النائم بقي منها شيء وجاز الاتح لارادته ما يصلح للوضوء والنزق في
 وقدم التيمم على وجهه فيما سبق فقد ذكر وجوب لعدم الماء ولا على هذا المسئلة على
 ان الماء غير الصلوة في الوقت غير مستحب عندنا الا اذا تضمن التماس عليه ففصله لا يحصل بغير
 كونه لتمامه والصلوة بكل الظاهرين لا على ان الصلوة في اول الوقت افضل الا اذا تضمن التماس
 فضيلة لا تحصل بدون حيز يكون مخافا لانه هذا بها بنا فان الاول اعظم من الثاني ولا لانه على
 العام لا تستلزم لانه لا على النجاس وقوله لعدم الماء احتراز عن غيره عاومه ومن دهم انه
 احتراز عن قول الشيعي ان عاومه الماء وان رجي ان يحبه في آخر الوقت يقدم الصلوة
 فقد عرفت ان الرد عليه بقوله ويستحب وكذا قوله كالطامع احتراز عن غير الطامع كما عرفت
 ان التماس فيه مقيد بان يكون في آخر الوقت لا مطلقا فان قلت ان مساق الكلام على الفرق
 بين الطمع والرجاء وقد فرق بينهما في النجاسة حيث قال وفي القدوري ويؤخر المسئلة في الصلوة
 في آخر الوقت اذا كان على جمع بين وجود الماء ومعناه ان كان يجرى وجود الماء وهو الصحيح
 حتى اذا كان لا يجرى وجود الماء لا يؤخر الصلوة عن الوقت المستحب الا لا ينافي في التماس
 قلت هذا الفرق على حمل الرجاء على الظن الغالب وليس هذا بحكم النقص والمصطفى عن
 التيمم بالماء من الطمع والرجاء ههنا ما فهم من قوله لان غالب الرواي كالتحقق في غير رواية

ما لا يثبت في قوله اذا راى الماء في الصلوة لا يبطل شيمه والاصح ان رواه التميمي المذكور في التصدير فالقصور فيمن لم يتب ذلك غاية لظهورية التماس بيني في الحديث المار ذكره سماه غايه من حيث المعنى فان كلمة ما في قوله ما لم يجد الماء لظهوره ابي ما دام انه غير واحد الماء فشارك الغايه في ان الحكم بعد ذلك الوقت بخالف ما قبله فتمت بسمه وادام الحق الكتاب المار ذكره فالقصور فيه لا يبلغ غايه لانه ذكر شرط الصلوة بالتميم ابتداء على ان على انشا الحكم بالتميم لانه شرط الوجود في الاحكام الشرعية لا يلزم ان يكون شرط الصلوة على ان مفهوم الشرط غير معتبر عندنا بخلاف مفهوم الغايه ثم انه يجوز في الكلام اعتمادا على وضوح المرام حيث جعل وجود الماء غايه لظهورية التماس المار جعله غايه لظهورية التماس المار حيث جعله غايه لظهورية التماس المار الذي يتيمم به باقية على حاله غير زائله بوجوب الماء ومن لم يتب ذلك لعرض واجاب وما الى الاشياء في عجب وحائض العدو سواء كان خفيه على نفسه او على ماله مع ذلك في شرح الطحاوي والعطش اطلقه ليعلم ان عطش رقيقه كعطشه وكذا عطش وادبه وكثيره لا فرق في ذلك بين ان يخاف الخيال او في ثبات الحال عاجرا حكما حكما الشيع بعجزه دفع العسر وتحقيقا لليسر وقد عرفت ان شرعية التيمم ذلك من ومن ان العجز في الماء حقيقي فقد عرفت ان التيمم في التيمم رجل اراد ان يتوضأ فنعوان عن ان يتوضأ بوعيد قبل شيعي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه ذلك لان هذا اعذر جاز من قبل العباد وظلا يقطع فرض العوض عنه والتيمم اراد بالتيمم بطلان التيمم وفي قوله حتى لو التيمم الذي على غير صفة توجب النقص كالنيم كاشا او كاشا غير مستند ولو اراد الاول ايضا هذا القيد كان حقه ان يكفى في ان في بالضمه وانما اطلق التيمم في تقويم المسئلة الكلية لان المار منه ما يتعجب الا انه ورد المثال من الحديث فادرت تقدير يعني في تقدير الشيع والمار من تقديره اعتبارا به اثبت بوجوه القدرة مع النجوم ولم يثبت

الاصول المذكورة من الاصول المبسوط والجامعان والزيادات ومن غير الاصول المذكورة
 الاصلية والحارثيات والرقبات والكتابات وغيرها ان شاء الله تعالى غير متمم اي واجب قال في
 النهاية بعد ذكره اختلاف الروايتين وهذا اذا كان الماء بعيدا عما اذا كان الماء قريبا لا يستقيم
 وان خاف خروج الوقت والمص انما لم يتعوض له بهذا اعتقادا على ما قدمه من قول المصنف
 دون خوف الفتوى لان غالب الهامي كالمحقق لم يرد به قياس المصنفين على المتطوع بل اراد
 بيان انه يثبت غلب الراجح في الاحكام الشرعية كما يؤخذ بالقطع واليقين فالاشكال السابق
 الى بعض الافهام من خطرات الادام والتفسير بان الله تعالى سمى غالب الهامي عالميا سميته
 اذ لا خلاف في ان الله سمي به من الالهة على المقصود نعم لو قيل انه سمي به علما او جبالا
 لكان له وجه ظاهر والابتنين مثله حلول هذه الكلام توقف زوال العجز على وجود اليقين والاشكال
 منه ترتب زوال هذا على وجود ذلك كيف والموقوف عليه لا يلزم ان يكون تاما كما في تحقق الكثرة
 وذلك ظاهر وان ظني على ان نعمان حقيقي ما ذكره زوال حكم العجزين وهو جواز التيمم عند اليقين
 بوجود الماء في ظاهر الرواية مع انه ليس كذلك ويصلي بجمعة كاشا اختلافهما في ايمان
 احدهما جواز التيمم على الوقت والاشكال اداء فرضين يتيمم واحد والمص كما اقتصر على ذكر الثاني كما
 سلمه بقوله كاشا من الزايف كالماتية الثانية فمن قال في شرحه في وقت واحد واوقات
 متعددة لم يكن على بصيرة حيث خلط بين المختلفين وعدلان في التيمم لكل فرض اما
 قال لكل فرض ولم يخل كل صلاة لانه لا يخالف في السواقل فهو مطالب بالزوم بين الفرضين
 والاضطرار مع عموم ما تمسك به لهما واما ما قيل ان الضرورة في حق السواقل دائمة لكونها مستغنية
 فبقي بالنسبة اليها منظره ووجه النظر ظاهر لانه ظاهرة ضرورية يعني انه ليس بظاهر
 حقيقة لعدم رفعه كحدث بدليل عود حكمه عند القدرة على الماء ولو كان من تنعما لما حكمه
 الاجتهاد بحدوده علم ان الحديث الاول باق لم يرتفع ولكن ايسر الى الصلوة للضرورة
 كما ثبت للمصنف والضرورة تنفذ باء فرض وتجزع عند وجوب فرض آخر وجاز قرينة

في قوله لا يستقيم
 في قوله عالميا
 في قوله مستغنية
 في قوله باق لم يرتفع

يتبين ان المقدرة الغالبة ان التراب يلوث لادخل لها في تمسكهم منها وانفعف د
 ما قيل اختلاف بيني تارة على انه رافع للحديث عندنا يسجد عند الارض وتارة على انه طهارة
 ضرورية عنده مطلقا عندنا كما اقتصر عليه المصنف لاعتقاده ان كونه طهارة ضرورية لعدم كونه
 لوثا فالمصنف واحد قال في البداية لا شك ان التيمم بدل لان جواز معاقب بحال عدم الماء
 لكنهم اختلفوا في كيفية البدلية من وجهين احدهما الخلاف فيه مع غيرهما بانها في بعض
 انا الاول فقد قال صاحبنا ان التيمم بدل مطلق وليس ببدل ضروري وعنوانه ان الحديث
 يرتفع التيمم في وقت وجود الماء في محل الصلوة المؤدات لان بياح له الصلوة مع قيام
 الحديث وقال الثاني في التيمم بدل ضروري وعني به انه بياح له الصلوة مع قيام الحديث
 جملة للضرورة كطهارة المستحاضة وجه قوله ليقع هذا الاصل ان التيمم لا يزيل الحديث
 بل ان لو راي الماء بعد الحديث مع ان رؤية الماء ليس بحديث فاعلم ان الحديث لم يرتفع
 لكن ايسر له اداء الصلوة مع قيام الحديث للضرورة كما في الاستحاضة ولما انه طهور معتبر
 ان التراب طهور عند عدم الماء بالضرورة وهو قوله في التراب طهور الحكم ولو ان في
 جميع ما لم يجد الماء فيكون بدلا عنه فيعمل عمل ضرورة ان البدل لا يفارق الاصل في العمل
 غايته ان علمه بوقت لانه شرط وطهارة الاصل على ما اشار اليه بقوله ما بقي شرطه
 علمه رفع الحديث فثبت ان التراب كالماء رافع للحديث فالتيمم كالوضوء طهارة حقيقة
 ضرورية لما زعمنا ان في قوله بدليل عود حكمه عند القدرة على الماء غير مسلم فان لزوم الوضوء
 حانها الحكم التيمم بانتهاء بدلية البدل لتوقفه وقد شرطه على ما ثبت عليه ان لا لا تنقضاء
 وعوده كحدث فان قلت كحدث ان كان زائلا لا يعود انما بسبب جديده وان لم يكن
 زائلا فلا شك حاله على حاله لا مجال للانكار وجوده عند القدرة على الماء ضرورة ان الوضوء
 بحسب وهو لا يجب الا على الحديث فثبت نفي رايه زائل الا ان زواله لما كان موقفا عاد
 عند انقضاء وقتها لا حاجة اليه سبب جديد فان المحتاج اليه السبب الجديد هو الزيل مطلقا

في قوله لا يستقيم
 في قوله عالميا
 في قوله مستغنية
 في قوله باق لم يرتفع

والأول المتبدل وان لم يكن معقولا في الحركات والامور الحقيقية لكنه غير بعيد في الزمان
والامور الاعتبارية من اعادة التدقيق في تحقيق هذا المقام والكلام يعرج على نظره ذلك
ان المقدمة القائمة ان التراب يطهر بدل العن الماء غير مسلمة عند محمد قال في البيع
والتحالف الذي مع احيائها في كيفية البدلية فهو انهم اختلفوا في ان التراب بدل
عن الماء عند عدم او التيمم بدل عن الوضوء عند عدم فذهب ابو حنيفة وابو يوسف
الى الاول ذهب محمد الى الثاني ويتفرع عن هذا الاختلاف خلافا طحا في صحة التيمم
للمتوضئين ويكفي ان يقال ان نحر المص ان لا يكون تحت خلاف المقدمة المذكورة كما
هو الظاهر مما ذكره في مختارات النوازل وقد نقلنا فيما سبق ويكون مبني خلافا في
صحة اامة التيمم للمتوضئين امر آخر وهو ان الطهارة بالتراب طهارة ضرورية والطهارة
بالماء طهارة اصلية وهذا غير ما عتقد به الشافعي في مخالفة الاولى وهو ان التيمم طهارة
ضرورية لما عرفت ان يكون التيمم طهارة ضرورية انه يباح له الصلوة مع قيام احد
حقيق للضرورة ويراد محمد منها غير هذا ضرورة انه لا يقول بقيام احد مع التيمم في اعادة
مقابلة لاصلية نوع تنبيه على انه اراد بها معنى اخر غير ما ذكره الشافعي وما في قوله من مقابلة
الطهارة بالتراب لا طهارة بالماء لا ينافي لان يقول ان البدلية بين الاثنين لا بين ذي
الاثنين ويجوز التيمم للضعف في المص العبد الاول حذر عن المربص لانه يجوز له التيمم ولما
كان اذ غيره خاف الغوت ولم يخف العبد ان احذر عن المعازاة لان التيمم جائز فيها
وبما كان اذ غيره لعدم الماء فاعلم بانها قال اذا حضرت جنازة لان وجوب صلواتها
بمخوف ما ذكره خاف ان اشتغل بالطهارة ان تقوته الصلوة استرا الى اصل كلتيهما
وهو ان كل ما ينفوت الى بدل جازا اذ به بالتيمم مع القدرة على الوضوء وصلواته اجازة
لانا عندنا واصلت العبد عند الكحل تخوف الغوت في صلواته اجازة على صلواتها لا ينافي
انما قال من لا تعقلى لانها تعاد الا ان شرط طاعتها وهو كون العبد وليا مفقودا بالشر

والأول المتبدل وان لم يكن معقولا في الحركات والامور الحقيقية لكنه غير بعيد في الزمان
والامور الاعتبارية من اعادة التدقيق في تحقيق هذا المقام والكلام يعرج على نظره ذلك
ان المقدمة القائمة ان التراب يطهر بدل العن الماء غير مسلمة عند محمد قال في البيع
والتحالف الذي مع احيائها في كيفية البدلية فهو انهم اختلفوا في ان التراب بدل
عن الماء عند عدم او التيمم بدل عن الوضوء عند عدم فذهب ابو حنيفة وابو يوسف
الى الاول ذهب محمد الى الثاني ويتفرع عن هذا الاختلاف خلافا طحا في صحة التيمم
للمتوضئين ويكفي ان يقال ان نحر المص ان لا يكون تحت خلاف المقدمة المذكورة كما
هو الظاهر مما ذكره في مختارات النوازل وقد نقلنا فيما سبق ويكون مبني خلافا في
صحة اامة التيمم للمتوضئين امر آخر وهو ان الطهارة بالتراب طهارة ضرورية والطهارة
بالماء طهارة اصلية وهذا غير ما عتقد به الشافعي في مخالفة الاولى وهو ان التيمم طهارة
ضرورية لما عرفت ان يكون التيمم طهارة ضرورية انه يباح له الصلوة مع قيام احد
حقيق للضرورة ويراد محمد منها غير هذا ضرورة انه لا يقول بقيام احد مع التيمم في اعادة
مقابلة لاصلية نوع تنبيه على انه اراد بها معنى اخر غير ما ذكره الشافعي وما في قوله من مقابلة
الطهارة بالتراب لا طهارة بالماء لا ينافي لان يقول ان البدلية بين الاثنين لا بين ذي
الاثنين ويجوز التيمم للضعف في المص العبد الاول حذر عن المربص لانه يجوز له التيمم ولما
كان اذ غيره خاف الغوت ولم يخف العبد ان احذر عن المعازاة لان التيمم جائز فيها
وبما كان اذ غيره لعدم الماء فاعلم بانها قال اذا حضرت جنازة لان وجوب صلواتها
بمخوف ما ذكره خاف ان اشتغل بالطهارة ان تقوته الصلوة استرا الى اصل كلتيهما
وهو ان كل ما ينفوت الى بدل جازا اذ به بالتيمم مع القدرة على الوضوء وصلواته اجازة
لانا عندنا واصلت العبد عند الكحل تخوف الغوت في صلواته اجازة على صلواتها لا ينافي
انما قال من لا تعقلى لانها تعاد الا ان شرط طاعتها وهو كون العبد وليا مفقودا بالشر

بالفرض تتبع احوال ان تعقلى فانه وفي صلوة العبد لا تعاد لانها لا تعقلى من غير اكالوتية فلا احوال
للعقلاء فيها انما اتممت فيها الاعادة فاما من **حضر العبد** ارا وصلوة العبد فان هذا العبد قد
يطلق عليها كافي قول محمد عديان اجتماعي يوم واحد وقد ثبت على ذلك يقول ان تقوته صلوة
العبد وانما لم كيف يتولد ان تقوته كما ما سبق لان الصلوة لم تذكر في سباق هذه المسئلة
بخلاف تلك المسئلة **والولي فيه** الشارح عدم كونه وليا لادجود ولي غيره والا اول
اعمن انما نفحة ان يقول وهو ليس بولي **هنا** الى انه اجماعه الى مثل من الاشارة
فان في مسألة صلوة العبد بان يقال والامام غير بل الحجة فيها ان المس لان الاشارة منه
على خلاف ظاهر الرواية دون انها قال تافى خان في شرح الجامع الصغير لا يشرع الوالي في
صلوة العبد بالتيمم لانه هو الذي يصلي بالناس فلو استعمل بالوضوء لا ينفوته الصلوة وفي
صلوة الجنازة لا يشرع الوالي بالتيمم في رواية احمد عن ابي حنيفة لان الحق له فلو صلى غيره
كان له الاعادة فكان انما من الغوت وفي ظاهر الرواية يصلي بالتيمم لانه ذكر في موضعه وهو
الصحيح نفي للنفحة عن ظاهر الرواية لانه لا حجة اذ عمنه كما توهم وقال الشافعي في حق ظاهر الرواية
هو الصحيح وجهه ان الانتظار في صلوة الجنازة مكره فان احدث الفاء تقوية وضوء
بظاهر هذا ما في دليل ابي حنيفة وقال لا يثبت للبناء حلفا فيها لم يخف زوال الشمس
لا اشتغل بالوضوء وانما اذا خافه نجوز له البناء بالتيمم عند ما ايضا نص على ذلك في شرح
الجامع الصغير لما في خان ويعلم ذلك من الدليل المذكور كما ومن غفل عن هذا اذ عا
ما ذكره لابي حنيفة قوله لا يصل الى الماء حتى ينزل الشمس فيقوته بمعنى الوقت فيقوته عارض
اراد العارض الغير الاختياري يرشد اليه تقوية على كونه يوم الزمة فليس رد السلام وجوب
التهنية منه بقي هنا شي وهو ان الوجوه المذكور لا يثبت فيها اذ لم يكن حجة الى المشي
كما ذكره ابن ابي عمير في الاما وجواب المسئلة عام كما ذكر في نفحة وكان الشافعي يوجبها لذلك
نفحة واذا تعقلى وضع المسئلة قال تافى خان في شرح الجامع الصغير بعد ما ذكر تحليل الخ

بالفرض تتبع احوال ان تعقلى فانه وفي صلوة العبد لا تعاد لانها لا تعقلى من غير اكالوتية فلا احوال
للعقلاء فيها انما اتممت فيها الاعادة فاما من **حضر العبد** ارا وصلوة العبد فان هذا العبد قد
يطلق عليها كافي قول محمد عديان اجتماعي يوم واحد وقد ثبت على ذلك يقول ان تقوته صلوة
العبد وانما لم كيف يتولد ان تقوته كما ما سبق لان الصلوة لم تذكر في سباق هذه المسئلة
بخلاف تلك المسئلة **والولي فيه** الشارح عدم كونه وليا لادجود ولي غيره والا اول
اعمن انما نفحة ان يقول وهو ليس بولي **هنا** الى انه اجماعه الى مثل من الاشارة
فان في مسألة صلوة العبد بان يقال والامام غير بل الحجة فيها ان المس لان الاشارة منه
على خلاف ظاهر الرواية دون انها قال تافى خان في شرح الجامع الصغير لا يشرع الوالي في
صلوة العبد بالتيمم لانه هو الذي يصلي بالناس فلو استعمل بالوضوء لا ينفوته الصلوة وفي
صلوة الجنازة لا يشرع الوالي بالتيمم في رواية احمد عن ابي حنيفة لان الحق له فلو صلى غيره
كان له الاعادة فكان انما من الغوت وفي ظاهر الرواية يصلي بالتيمم لانه ذكر في موضعه وهو
الصحيح نفي للنفحة عن ظاهر الرواية لانه لا حجة اذ عمنه كما توهم وقال الشافعي في حق ظاهر الرواية
هو الصحيح وجهه ان الانتظار في صلوة الجنازة مكره فان احدث الفاء تقوية وضوء
بظاهر هذا ما في دليل ابي حنيفة وقال لا يثبت للبناء حلفا فيها لم يخف زوال الشمس
لا اشتغل بالوضوء وانما اذا خافه نجوز له البناء بالتيمم عند ما ايضا نص على ذلك في شرح
الجامع الصغير لما في خان ويعلم ذلك من الدليل المذكور كما ومن غفل عن هذا اذ عا
ما ذكره لابي حنيفة قوله لا يصل الى الماء حتى ينزل الشمس فيقوته بمعنى الوقت فيقوته عارض
اراد العارض الغير الاختياري يرشد اليه تقوية على كونه يوم الزمة فليس رد السلام وجوب
التهنية منه بقي هنا شي وهو ان الوجوه المذكور لا يثبت فيها اذ لم يكن حجة الى المشي
كما ذكره ابن ابي عمير في الاما وجواب المسئلة عام كما ذكر في نفحة وكان الشافعي يوجبها لذلك
نفحة واذا تعقلى وضع المسئلة قال تافى خان في شرح الجامع الصغير بعد ما ذكر تحليل الخ

يقول يوم العيد يوم زمة فلما يكن الانعاز الي المصلا لا يخلع الصلوة فكانت محزنة
 باقية قالوا انما وضع المسلم في صلته كقوله لان لا يعيد عنها اذا قرب الي الجوز له البناء والبرج
 في قولهم قف صلوة كثير من صلواته في خلال صلوة قاتبة ثمانية الصلوة والاصلي
 اليه اربعاً انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف
 است را الي اصل كلي منها وهو ان كلما نفوت الي خلفت لا يجوز ادائه بالتميم مع القدرة
 على الوضوء واما من خلف منها ما علي الخوف للنفوت وانه كلف قد يذكر مقادير لفظ البذل
 واما تقديره ان في الاصطلاح والمص رعاية لموجب الاشارة المذكورة قال الي خلف
 فلما في قوله هذا كسابقين من اجل الغرض المحقق ومن لم يتيسر كما ذكره كلف في توجيه كلام
 وتفسيره في كلامه بما يوجب هذه الافهام وكذا الوضوء فوت الوقت يعني في سائر
 المكتوبات وقد علم من الضابطه التي ذكرها بقوله والمعتبر المسافة دون خوف الفوت
 الا انه اعاده اظهاراً لا لاجتماع ضابطه اخرى هي التي هي انما يقول لانهما نفوت
 الي خلف وليس هذا من قبل تحليل المسألة بوجهين حتى يتبين ان يقال كان المكس لان
 يذكر التحليل الثاني ايضا عقب التحليل الاول فماتل والمساواة انسي لما في ركنه خض
 المسافة لانه لان الرجل في الغالب يكون على مسافة اقل من المسافة لاعتباره عدم كونه في العمران شيئاً
 او غير مسافر فيرشد اليه ما في الجمال الصغير من عبارة الرجل بدل المسافة وقد خرجت
 نحو الاسلام في شرحه وانما قال ان انسي دون اذا لم يعلم لانه اذا لم يعلم به بعيد عند الجوز
 ايضا على اللوح او وضعه غيره بامره اي بعد فقه فان المعتبر كون الوضع بمعرفة والتجوز لما
 عن المكونه سابع واذا وضع فيه وهو لا يعرفه فلا عاده عليه بالاتفاق هذا في رواية وفي
 رواية اخرى فيه ايضا خلاف ذكر الامام الخليل في مبدئيه الاجماع في البصيرة المذكورة
 وعن محمد في غيره رواية الاصول انه ايضا علي اختلاف ومن عقل عن هذا الغرض علي رواية
 الاتفاق بما وقع في رواية اخرى من الاختلاف وخطا النوم ثم يدان المخطئ اربعاً فانه

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

وقيل في تحليل جوابي رواية الاتفاق لان المراد بالتحاطب بمنع غير ولا يخفى فانه
 فانه غير لازم علي تقدير عكس الجواب فالتصواب ان يقال لان المراد بالتحاطب
 بوسله انه واجد للماء لان الماء في ركنه وركل في يد والنسيان لا يصادد الوجود
 بل يصادد الذكر وهذا التعليك كما ترى غي عن تعقيد الواجب بقيد العادة وانما خيل من جواب
 التعليل المذكور لا يوافق ابو يوسف صاحب في كون المراد من وجود الماء القدر
 عليه ينبغي ان يكون اختلف فيما تقدم من المسألة القابلة وبعض التيسير في قوله
 الماء اذا قدر علي استعماله بناء علي النقص المذكور عليه مشروط عند القدرة بقيتها شي
 او وهو ان لا يخفى ان اعتبر العجز مع النسيان والقدرة مع النوم وعكس ابو يوسف
 وعكس ثعلب لان الامر الذي يدور الوجود والعدم يدفع ولا يقع احله المكاتب
 يتزوج بنت مولاه ثم يموت المولي فان النكاح لا يرتفع ولو اراد التزوج بغير موت مولاه
 لا يجوز فالتوكل يكون وافعالاً لا رافعا والقدرة علي استعمال الماء ايضا كذلك ينبغي ان
 يكون التيمم لا يرفعه والوجوه اعمية ما رافعه مع النوم للتميم وكذا ابو يوسف مع النسيان
 فيفرض الطلب عليه مكن كان في العمران فيتمرض عليه طلب الماء لكونه في معونه انه
 لا ذرة بدون العلم فان قلت ان ارادة القدرة بتحقيقها لا يقع قوله وهو المراد بالوجود
 لانه ان المراد منه عند الحقيقة ما يعي التقديم في وان اراد بطلان القدرة العام للتقديم في
 فلان لا يخفى بدون العلم وقدم انه قال يتحققه في النسيان ولا يعلم له فالتختات ان المراد
 هو انما كلف العلم الذي هو شرط القدرة يعي التقديم في ايضا وكان تقديم القدرة فيها اذا
 كان لا يخفى وقد روي في الجهد علي نهت عليه في سبق كذلك تقدير العلم فيها اذا كان
 المانع مقدور الوقوع له والنسيان كذلك بخلاف النوم واما الرجل جواب عن ثانياً في
 قوله ابو يوسف تقديره سلم ان الرجل معونه الماء وانه مكن الماء المحدث للشرب
 خاصة ولم يتعرض للجواب عن قول الوجوه من حيث لا ينفكها من تقدير تعليمها وسلكه التوكل

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

في قوله انما قال اربعاً قطعاً لا احتمال ارادة الجمعة بالظهر مجازاً لكونها خلفت نفوت الي خلف

جواب عن القياس يعني ان الحكم فيها عندنا كما حكم في هذه المسئلة فالتباس كذا كذا
 يتبين وجه علمنا ثم نزل عن هذا او اجاب بعدم صحة القياس بوجود الفرق بين المقيس
 والقيس عليه فان قدم الجواب التسليم كونه اخصر من غيره وليس على كسيرة طلب الماء
 يعني في الغلات على ما هو المعلوم الظاهر من تعليقه ذكر في تخانيه بل يشترط لوجوه طلب
 الماء في العزائم يشترط في الغلات لا يشترط الا ان يطلب على طهارة الماء فانه
 لو طلب الماء بغيره او اخبر بذلك فمقتضى الطلب يساوي على قدر علوه
 ولا يبلغ مالا يضر بنفسه او اصابه والمقتضى في الموضوعين بذكر غلبة النطق عن الاجابة
 لانهم الحكم فيه كما ذكر بطريق الدلالة بناء على تتران الحاجة اليها عند عدم الاخبار و
 اكتفى بذكر ما هو الغالب من احتمالي الضرر وهو الذي يعود الي نفسه فان الظاهر عدم تحقق
 الرقعة وان غلب عليه اعتبره من غلبة النطق ولم يعتبره في مسئلة ما خيره لصاوة الي
 آثم الوقت لان العجز هناك ثابت بحقيقة لان الكلام في عدم الماء فلا يزول حكمه الا
 بعين مثله وهذا غير ثابت بل ظاهر علمي فممن قوله لان الغالب عدم الماء في الغلات
 فيقول بظاهر مثله بعد ان الغلات رتبة السهم فان الجوهري غلوت بالسهم
 اذ ارميت به ابعد ما قدر عليه والعلوه الغاية مقدار رمية وفي الغزب مقدار ثمانية ذراع الى
 اربع مائة ذراع ولا يذهب عليك ان اضافة المقدار اليها ما يبي عن اعتبار المقدار في هذه المواضع
 فالله ما ذكرنا الجوهري اول الاجزاء عندنا في حقيقته هذا على وفق ما في الايضاح والتقريب
 وشرح الاقلع وفي التورير ذكره محمد بن ابي حنيفة وفي الذخيرة عن الجصاص انه لا خلاف
 فان قول ابي حنيفة فيما اذا غلب على طهارة الماء وقوله عند غلبة النطق بعدم المنع وقال في
 المسئلة يجب الطلب للماء على قول الحسن بن زياد مبذول عادة قال في البيهقي الماء
 في السفر من اعوان الاكثية فلم يكن مبذولا عادة تحريمه ان اراد ان الماء مبذول في الغلات
 ايضا فلان ذلك وان اراد انه مبذول في العزائم فالتعريب غير تام لان الكلام في

في الغلات
 في العزائم
 في السفر

في الغلات
 في العزائم
 في السفر

في الغلات الاتيين المتل او بعين يسيرة ويعتبر قسمة في اقرب المواضع من الموضوع
 الذي يعرفه الماء ذكره في تخانيه وعند ثمة اي فاضلا عن حاجته لان الضرر مطلقا
 يعني التكليف واليجاب وانه علم الغلات **باب المسح على الخفين للفرغ عن**
الينم الذي هو مطلق عن جميع الوضوء شرع في بيان المسح الذي هو مطلق عن بعضه وسوغسل
 الرجلين فوجه مناسبتها هذا الباب لما تقدم كون كل منهما مسحاً ووضوءاً موقفة ووجه ما جيز
 عنه انه بدل نقص وهو بدل تام جائز بالسنة انما قال جائز ولم يثبت تفصيلا في
 المسئلة لتبني على ان ثبوتها على وجه الجواز لا على وجه الوجوب وانما قال بالسنه لانها متكل
 القول والنقل وقد ورد في باب المسح حكاه فعله ورواية قوله وفيه إشارة الى ان نقل الكتاب
 ساكت عنه وادعى من زعم ان قراءته تجزئ في الرجلين بل عليه فان قوله تعالى الى الكعبين يذهب
 لانه في الغاية ومسح كحرف غير مقيد والاجابة فيه سقيمة كقوله الاخبار فيه حتى
 قال ابو يوسف يجوز نسخ القرآن مثل خيم المسح على الخفين كذا لم نقلها لان الاجماع انه اليوم
 اعتقاد من الاحتياج بالاجابة كذا في الاسرار ان من لم يره ابي لم يعتقد جوازه كان مبتدعا
 قال ابن عبد البر لا يسجد المسح الا بعد غسل يديه خارج عن جماعة المسلمين اهل الفقه والاشاعرة
 يدل عليه ما روي عن ابي حنيفة انه سئل عن نذهب اهل السنة وجماعة فقال هو ما فعل
 الشنينة ويوجب الخنينة وان يرى المسح على الخفين وما روي عن احمد من الصحابة روى
 انكاره الا وقد روي الرجوع عن انكاره كان مبتدعا يقال يتبع الامر اذا ابتداء به واحدة
 والبدعة ثم غلب على ما هو زيادة في الدين او نقصان فيه لكن من رآه ابي حنيفة
 مشروعا فلم يحسب اعتدأ بالعبادة وهو غسل الرجلين كان ما جيزا فاشا با عليه وانما كان ما جيزا
 بائنا بفضل وهو مشق على البدن وافضل لا عا لانه كما لا يترك المسح الذي هو سنة فيها
 ذكره اشارة الى ان غسل الرجلين افضل ولا ينافي هذا ما نقل عن بعض اهل السنة سئل عن رجل
 يرى المسح على الخفين الا انه يتخلف ويترفع خفيه عند الوضوء ولا يسجد عليه فقال جازي على ما

في المسئلة
 في الغلات
 في العزائم
 في السفر

لا يكامل مع قطع النظر عن ذلك القيد لا يفيد اشتراط اكمال وقت اللبس لكن
 فعل بعبارة وادام لبس ايضا فاذ اتم الوضوء بعد اللبس قبل ان يحدث صدق ان اللبس
 على طهارة كالملة تقول لا دام القيد وري لا يفيد اشتراط اكمال الطهارة في ابتداء اللبس
 بل قبل ان يحدث وهذا مبني على ان الدوام فيما يستدام حكمه لا ابتداء فيكون هذا نظرية قوية
 فلا تعقد بعد الذكرى مع التوهم الظالمين حيث سمي دوام القيد وتعدوا فان قلت فعلى هذا
 يكون معنى ما ذكرنا وجلبها على طهارة كالملة سواء كان ذلك اللبس ابتداء او الدوام
 عليه فلا حاجة الى زيادة قوله وقت لم يحدث قلت فائدة التخصيص على موضع اختلاف مسالك
 عندنا خلافا لما في فان عندنا يشترط اكمال وقت اللبس حتى لو غسل رجله
 لاحدا في ان هذا يصلح نتيجة لا ذكر من مذهب اصحابنا وان لم يكن قولنا في بعد ثم
 مهنا صلاحا لان يكون نتيجة لا محال ان يكون عدم الجواز عنده لوضعية الترتيب في مذهب
 وانما قلنا يصلح نتيجة لما ذكرنا لان الكلام المذكور حلو من مقدمه اختلاف ومن لم يمتثل لذلك
 قال من هذا ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال حتى لو كانت ماقصة عند ذلك تقرير لما ذكره من
 ان اكمال الطهارة وقت الحوت شرط لصحة المسح لانه لما ذكره ان في من اشتراط وقت
 اللبس ايضا لما عرفنا انه لا يتوهم بخلافه في تقرير المذبي ومن عقل عن هذا الاعتراض واجاب
 وما فينا لا يشي عيبا كان الخلف دائما ولا مسامحة لان من استخف لم يحدث ثبت فكان
 القياس والرفق ليس في معناه ان المسح اسهل منه على الحق به فان كان قياسا مع وعندنا
 مسح الحافر ما بدله ولا يجوز المسح لليقوم في روايته عنه لعدم الضرورة وفي رواية اخرى ان التيمم
 كالسفر وابتداء اي ابتداء من المسح عقيب الحوت لا عقيب اللبس كما ذهب اليه
 البصري ولا عقيب المسح كما ذهب اليه لا في رواية ابو ثور واصلح في روايته عنه وانما قال عقيب
 أحدث ولم يقل من وقت الحوت كما قال غيره لان من لا ابتداء الغاية في غير الزمان لان
 مانع فانه لبس لم ينلهم الا عند الحوت فوجود اللبس وكذا وجود المسح وعدمها متساوي

في المسح

في المسح

في المسح

سواء فلم يميزه الا عند الحوت سرية الحوت في عبادة السابعة اشارة الى ما تقرر
 في موضعه من ان المتحقق اذا حدث يحل الحوت في عضو من اعضائه وحكمه ان
 في عضو ان يسرى الى سائر الالة لا يجزي الا ان استخف لللبس على الطهارة
 الكاملة يمنع سرية الى العضوين المخصوصين ومن قسم السرية بمطلق الوصول فقد
 ضيع ما يسهل من الحقيقة لا حقيقة والمسح على ظاهرهما بيان للمسح فلو مسح باطن يمينه
 فحسب لا يجوز وعندنا ان في المسح على الظاهر فرض وعلى باطن ستة خطوط اطلق
 خطوط بطريق الاستعارة وفائدة الاستعارة عن ذكر تخرج الاصابع فان المشابهة بين
 المستعار والمستعار له انما يتحقق عند ذلك فمن قسمه ان يعني مخططاته ومن ثم انه
 بيان الستة لاشارة الجواز وقد عرفنا اننا نثبت اعتبارا بالغسل بوجه الردان
 بناء على خطوط اذ مسح مرة بالاصابع وارجح باقبيح واحل ثلث ثلثات واحل لكل مرة ثمانية
 ان مسح في كل مرة غير الموضع الذي مسح اول الجواز لوجود التقصود ولو مسح بالاهام والسبابة
 ان كانتا مقصودتين جاز لان بينهما مقدار اربع فاما مسح ثلث اصابع ذكره في الذخيرة فيكون
 المتغيرة تحليل لمجموع الامور الاربع والمدا من البدن في قوله وضع يديه بالاصابع بقرينة
 قوله ودهنهما من الاصابع فان الحمد ومنها الاصابع لا الكف ويصعد ذلك قوله خطوطا
 بالاصابع فلا اشارة في قوله وضع يديه الى ان موضع الكف مع الاصابع كان حسن كما توهم
 حتى لا يجوز على باطن الخف ذكر في البدن المستحب عندنا تجمع بين ظاهره وباطنه في المسح
 اذ لم يكن بجاسة وهو مذهب الشافعي حكاه صاحب المذهب حيث قال والمسح ان
 مسح على الخف واسفله والواجب عنده اقل جزء من اعلاه انتهى فاد المسح من غير الجواز
 عما ذكره في صحة الاتصاف عليه لانه اي مسح نفسه معدول به عن القياس لانه لا يظهر
 شيئا ولا يزيله جعلنا ما تمام الغسل للخف وضعة وما شئت رايه على رجليه عنه
 حيث قال لو كان الدين رأيا لراى المسح باطن الخفين اولى من المسح بظاهرهما كما رأيت

في المسح

في المسح

في المسح

ثلاثة اصابع حقيقة وان كان اخوق من اجانب الاخر من قبل الاصابع او على الخف
او في اسفل من القدم بعينه في مقدار ثلثة اصابع من اصغر اصابع الرجل وان كان
اخوق من مؤخر الخف باذا العقبل ان كان يبد منه اكثر العقبل منع المسح والآن
فلا من اصابع الرجل وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المعبر ثلثة اصابع من
اصابع اليد لانه المسح من اصغر ما كان تحت الائمة الحلو في المعبر في مؤخر الكبة
الاصابع ان كان الخوق عند الكبر او اصغر ما كان عند اصغر ما فتوله في الصحيح في الموضع
الثلثة رد الاقوال المذكورة ومن ثم انه قد لفت في فظة او لاخير من خاصة فقد وهم
لان الاصل في القدم هو الاصابع تحليل للحكم الاول مرجح ويتحقق تحليل الحكم الثاني في ثلثة
ولا يعتبر بدول الاصل فقد وهم ما تقدم من قوله بين منه مقدار ثلثة اصابع عدم
الاعتبار بظهور رؤس اصابع الرجل ومن ثم شبه ذلك قال لم يذكر اذا كان
يبدو قد ثلث نامل من اصابع الرجل وكان ذلك لمفهومه على وفق ما اختاره ثلث
الائمة الحلو في وهو الراجح وتماثل ثلث الائمة السرخسي خلاف ذلك في كل خف على
تحقيقه ان الرجلان عصيان عتبة ولهذا منع من ثلثة اليد في الوضوء من ادها الى الاخرى
اعتبار الحقيقة وفي حكم عضو واحد في مسح المسح على ادها وغسل الاخرى حذر عن اجمع
بين الاصل والبدل فيما هو كعضو واحد كما لا يخفى تحت خطاب واحد فعل بالحكم في مسح
اجمع بين الغسل والمسح وعمل بالحقيقة في مسح ثلثة اليد اخذ في كل منهما بالاجتناب كما ينبغي
ان يلاحظ هذا المقام ولا يفتى في باقي الشروح من غرائب الاوثاق لان اخوق
في احد ما لا يمنع قطع السور حقيقة ان اخوق اكثر من ثلثة اصابع من المني المعاد استيف
اللفظ فلم يجز المسح عليه كما لم يجز عليها واخوق كما لم يكن مانعا عن المشي كعاد استيف
مواضع الخوض فلم يكن مانعا لمسح كالمسح بمواضع الخوض فلم يجز عليها في كل خف
على حد دون اثنين بخلاف الجفاسة المسترفة فانها تجمع في اثنين كما يجمع في خف واحد

صاحب كتاب

كتاب الفرائض

هذا هو المقام الذي لا يفتى في باقي الشروح من غرائب الاوثاق لان اخوق في احد ما لا يمنع قطع السور حقيقة ان اخوق اكثر من ثلثة اصابع من المني المعاد استيف اللفظ فلم يجز المسح عليه كما لم يجز عليها واخوق كما لم يكن مانعا عن المشي كعاد استيف مواضع الخوض فلم يكن مانعا لمسح كالمسح بمواضع الخوض فلم يجز عليها في كل خف على حد دون اثنين بخلاف الجفاسة المسترفة فانها تجمع في اثنين كما يجمع في خف واحد

وكذا ان يجمع اليدين لانه حامل لذلك وهو سم من الحمل واكتشاف العودة نظيرة الجفاسة لانه مم
من الكشف وهو كاشف لذلك لكن من بول وغايط او نوم كذا وقع في كتب الفقهاء المشهور
في كتب الحديث بالواد ذكره النووي لا يكره عادة يعني ان شربة جواز المسح بخلاف
القباس لا يقع الحرج واجتنابه لا يكره عادة فخرج في النزاع عند الغسل بخلاف حديث لانه
يكفي في اليوم مرات فيخرج في النزاع عند الوضوء وهذا وجه آخر ذكره ثلث الائمة السرخسي
وهو ان اجتنابه الزمته غسل كل البدن ومع الخف لا يبا في غسل كل البدن ولم يفتى اليه المص
لفظه لانه مقتضى بالحدث الاضغ لانه ايضا الزم غسل ما لا يبا في غسله مع الخف والجواب
بما كان اجمع بين مسح الخف وغسل سائر الاعضاء لا يشترط في ان ذلك الاكلان مشتركة
بينه وبين الخن فيه كما لا يخفى فالصواب ان يقال فرقت بين الاثنين فان الاكبر منهما يسري
الى القدم لان كون الخف مانعا عن السراية الى القدم عرف في الحديث الاضغ بالغسل على
خلاف القياس فلا يتعدى موده فلا ينوب المسح عنه لانه انما يجعل عمل الغسل باعتبار كون
خف مانعا عن حلول الحدث في القدم فان قلت فعلى هذا يكفي في صورة المسح ان يقال
جيب يتم ثم حدث فتوضا الزم غسل بجليه ولا يجوز له المسح ولا حاجة الى فرض التوضي
بس الخف قبل اجنبية قلت بل الحاجة اليد فائدة لان الصورة المذكورة لا تكفي لان التيمم
لهما غير كماله وشروطه المسح على عتق فيما سبق ان يكون الخف ملبوسا على طهارة كماله
نوم الجواز في الصورة المذكورة لعدم شرطه المسح على الخف لا لعدم جواز المسح عن اجنبية
بل على ذلك لانه لو فرض بدل الجنب المحدث لكان الجواب كما كان وهذا من جملة المواضع
التي تروى بتجديدها في هذا الكتاب وانه اعلم بالصواب لانه بعض الوضوء وناقض الوضوء
انفس بعضه بكل الشرح فان من شرع في الوضوء واحد بعد غسل وجهه عليه ان يغسل
الوجه لا يكتفي باليد فان قال لو لم يكتفي بعض الوضوء بناقض الوضوء يلزم ان لا يكون ناقض
الوضوء ناقضا له بل ناقضا لبعضه وفي لم يدان ناقض البعض ناقض الكل حقيقة فلا يلزم

صاحب كتاب

صاحب كتاب

اذا قام فيه ثم واداسا فريده تصد وليس كالصوم والصلاة لانهما تجزيان فاعتبار الاقامة
 في اول الصوم لا يوجب الغطر واعتبار الصلوة في وقتها يوجب فخرج جانب كونه وكذلك في الصلاة
 يخرج جانب الاقامة احتياطاً واما الوقت فمما يجزى فلم يوجب الاقامة والصلوة في وقت
 واحد فكان الاعتبار للموجود وهو السفر ومن لبس الجرم فوق الخف يعني
 قبل الحدث والجرم فوق عرقه وسواه ليس فوق الخف نفس عليه في الصلاة
 والمغرب وقصر ساقه من الخف غير لازم مسح عليه عندنا وهو قول جمهور العلماء
 قال ابو حنيفة وهو قول العلماء كخافه وقال المزني في تحفته لا اعلم من العلماء في بوز
 خلافاً وهو قول الشافعي في القديم والاطلاء وقال الشافعي في الجدي لا يظهر لا يجوز ومن
 رواية عن مالك فانه يقول ان الخف بدل عن الرجل فلو جازنا المسح على الجرم فوق بصير
 بدلاء عن الخف والبدل لا يكون له بدل في الشريعة ومن قال انه يعني بالبراي فقد اخطأ
 ولما روي في المبسوط عن حماد بن عيسى انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرمين استعمالاً
 لانه يدور بينهما وارتفع وعوضاً وهو الاستدفاء ودفع الاذي عن الرجل ومعنى
 تبعية له في هذا النقص انه لا يحصل بدونه ومن قال لانه وقاية للخف كما ان الخف
 وقاية للرجل فقد ضل وافضل حيث لم يفرق بين تبعية الخف مطلقاً وتبعية له فيها هو النقص
 منه فان ما ذكره يكون دمجاً لا اول دون الثاني في قتال فصار الخف في ذاتين
 الا انه فرق بينهما من جهة اخرى وهو انه اذا مسح على جرمين ثم نزعهما بعيداً المسح على
 خفيه واداس مسح على خف ذي طائفتين ثم نزع احد طائفة المسح على ما ظهر تحته وذلك
 لان الخف اذا كان ذا طائفتين وكل طائفة متصلة بالآخر غير زائل عنه فبعضه لرجل كما قال
 كشي واحد كما شمر مع بشرة الرأس اعتبر شيئاً واحداً بحكم الاتصال حتى كان
 المسح على شمر الرأس كالمسح على البشرة كذلك مما فخل المسح على احد الطائفتين كما
 مسح على الطائفة الآخرة فالمسح لم يزل من حيث الحكم والاعتبار فمما يجزى اعادة المسح

هذا هو الوجه في المسح على الجرمين
 وهو انهما يجران في وقت واحد
 فيكونا جزءاً واحداً في المسح
 والوجه الثاني في المسح على الجرمين
 وهو انهما يجران في وقت واحد
 فيكونا جزءاً واحداً في المسح

واما الجرم فوق غير متصل بالخف بل هو من ارجل عند فلا يجعل المسح على الجرم فوق كالمسح على الخف
 فالمسح زائل حقيقة ومما فعل الحدث ما خفي فيه من اعادة المسح كالواحد في هذا الحكم
 وهو بدل الرجل لا من الخف جواب عن دليل الختم ومن قال من قول الختم فقد اخطأ
 قيل لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما في نزع الخفين واذ ليس فليس
 يمنع الملازمة فان ذلك انما يلزم ان لو لم يوجد امر آخر يوجب بدلاء عن الرجل عند زوال هذا
 البديل وقد وجد ذلك لأم ههنا وهو الخف وبدلاء عن نزع الجرم فوق نزع الخف
 بخلاف ما اذا لبس الجرم فوق عبارة بخلاف ما لا يناسب سياق الكلام اما انما
 له الزيادة انما اذا بعد ما حدث حقه ان يقول بعد ما حدث ومسح كما قال ابو حنيفة
 كيلاً يتم ان عدم جواز المسح على الجرمين لانه ليس ما حدثنا قال في التحايق لبس الجرمين
 على الخفين لا يجوز المسح عليهما عنده يعني الشافعي وعنده لا يجوز اذا لم يمسح على الخفين حتى
 لبس الجرمين قال في ظاهر ذآده اجمعوا على انه اذا لبس الجرمين بعد ما حدث
 مسح على الخفين انه لا يجوز المسح على الجرمين وعليه هذا الخلاف اذ لبس الخفين على
 الخفين وقال في الذخيرة حاصل مذهبنا اننا نرى لبس الجرمين على الخف
 قبل الحدث فالجرم فوق يصير بدلاء عن الرجل ولا يصير بدلاء عن الخف فلما روي في المان
 يكون للبديل بدل وبني لبس الجرمين على الخف بعد الحدث فالجرم فوق يصير بدلاء عن الخف
 فلو جاز المسح على الجرمين اذ لم يكن البدل فانه لا يجوز ولو كان الجرم فوق
 من كبر ليس قال في هذا في الاصل اذ لبس الجرمين فوق الخفين فهذا علي وجهين
 ان كان الجرم فوق من الكبر ليس او ما يشبه الكبر ليس او كان من الاوهم ما يشبه
 الاوهم فان كان من كبر ليس او ما يشبه الكبر ليس فانه لا يجوز المسح عليهما الا ان يكونا
 رقيقين يعمل البديل لهما كما في الجرمين اذ كان من الكبر ليس او ما يشبهه لا يمكن قطع
 السفر وتمايز المشي به فلا يجوز المسح عليهما كما لو لبسهما على الاخر اذ كانا من الاوهم

هذا هو الوجه في المسح على الجرمين

الدليل ليس تقاضين بما جرى بين جوده الا في وكذا نرى وجوه المسح على الجوارح
 مع خيرة وهي العبدان التي تحبها العظام قال المص في مختارات النوازل وانما جوده المسح عليها
 اذا كانت لا يضر بالجلد اذ انما ما ناذ ان يمسح على الجوارح وان اضر يمسح على الجبهة سواء
 شدة فاعلى منها او غير وضوء وان اضر المسح على الجبهة ايضا سقط المسح وكذا الحكم في موضع الغصه
 والزيادة على موضع الجوارح في الحيض لو ترك المسح على الجوارح والمسح بغيره جاز وان لم يمسح
 لا يجوز تركه ولا يجوز وضوءه عند ما لم يمسح في الاصل قول في جفته وقيل قوله لا يخالف قولنا
 انما لا بد من جوارح ترك المسح فبين للابن المسح واثبت في المسح واثبت في المسح بغيره المسح كذا
 ذكره القدوري في شرحه وهما الصحيح وعليه الفتوى قالوا وما ذكر من جوارح المسح على الجبهة فشرحه
 في جملة تلك الالتي في عبارة الجوارح على عدم وجوبه اصلها كالا لانه في قوله المسح على الجفنتين جاز
 على عدم وجوبه اذا كانا من غل الجفنين وان شدة فاعلى عليه وضوء لان في عبارة
 في تلك الحالة جاز فعل ذلك وامر عليه به بمكانان فعليه وبينه في تلك الامور على
 الجبهة او جوده الطلبي في في محله بسند عن ابي امامة عن النبي عم الله رماة ابن قتيبة يومئذ
 ما لبث النبي عليه السلام اذ انوضا حلق عن عصابة به ومسح عليها وقولته ومي امر عليه في الله
 بذلك رواه ابن ماجه في سننه من حديث عمر بن خالد بن زيد بن علي عن ابيه عن جده
 الحسين بن علي بن ابي طالب قال كتبت احاديث في فاء الت النبي يوم فام
 ان المسح على الجوارح وكنت في المسح على الكثره اي على الكثره ما يحجره المسح ذكر في الاسرار ان
 المسح على الجوارح لا يشرط ان في حيث يحجره في غير المسح عليها وهذا يقتضي الاستسكان
 وفي بسوط شيخ الاسلام اذا مسح على بعض الجوارح لم يلج بغيره ام لم يذكر في ظاهر الرواية
 وذكر الحسن بن زياد انه ان مسح على الكثره اجزائه وان مسح على النصف ومادونه لا يجوز
 فيه يعني ذكره المص في الجفنتين من ذلك انه سقط اعتبار التعليل في المسح لان اتصال البكته
 الى جميع الجبهة لا يمكن الا يخرج فاقم الكثره مقام الكل ولا يثبت لعدم التوقيف بالوقت

في قوله المسح على الجفنتين جاز

في قوله المسح على الكثره

التوقيف من وقتة اي عرفة ايامه والتوقيت بيان الوقت يعني ليس المسح كجبرته وقت
 معلوم لعدم الصلح ببيان الوقت حيث لم يرد به انه ولا خبره والتا دير لا تعرف الا بالسمع
 فيتمخ الى وقت التبريد بخلاف مسح الخوف فانه سوت بالنفس وهذا من جملة وجوه الفرق بين
 المسحين وقد علم وجهه اخر منها يقول وان شدة فاعلى عليه وضوء وجوه اخر يقول وكنت في المسح
 على الكثره لا يطل المسح هذا ايضا من جملة وجوه الفرق المذكورة انما والمسح عليها كالفصل ما فيها
 يظهر في صورته ذكره المص في المختارات بقوله رجل في جدي رطب به جاره فتوضا ومسح على
 الجوده وغسل العتيقة ولبسها ثم احدث للمسح على العتيقة لانه يحتاج الى المسح على الجوده وذلك
 كالفصل فيؤدي الى المحجج بغير المسح والغسل ولا يجوز في وضوءه واحدا قبل حل الجفنتين في ان
 يجوز لانه لا يري المسح على الجبهة واجبا لانه قد روي في الاصل قبل حصول الغسل بالبدل لا يشك
 على هذا ما اذا صلى التوضي فبقيت جهه الكعبة في انما الصلوات فانه ينبغي ان يات قبل ان يركع
 اصل في قوله لا يري المسح على الجبهة واجبا لانه قد روي في الاصل قبل حصول الغسل بالبدل لا يشك
باب يحض خمره كذا في عنوان الاستحاضة انما بالنظر الى الاستحاضة فظاهر فانها
 بدو وضوءه وانما بالنظر الى النفس فلان حكمه يترب على الحيض بدون العكس على مستحاضة
 وفي بعض نسخ زاد قوله والاستحاضة وجوه استمال الباب قبل فصل الاستحاضة على بعض
 احكام الاستحاضة على مستحاضة عليه لما كان مونة كثره وقوعه اهم قدم ذكر الاحداث التي يكتنه
 وقوعها من الاضواء والكبر والاحكام المتعاقبة بها اصلا وخلفا ثم رتب عليه ذكر الاحداث التي
 يقع وقوعها بالنسبة اليها وما هو باب الحيض والاستحاضة والنفس ولما ذكر من العلل قدم
 الحيض على النفس وتقدم الاستحاضة على النفس لثبوت قربها من الحيض وقوع انشائها
 من جهة بيان الاحكام لا يقال كان الاول في ان تقدم بل بالانجاس لانه بين الطهارة
 اصلا خلفا فاحتاج الى بيان الطهارة من الانجاس ويؤخر عنه بل الحيض والنفس
 لانها من جملة الانجاس لاننا نقول الحيض والنفس حكمهما حكم الحيض لا يثبت في وقت

في قوله المسح على الجفنتين جاز

في قوله المسح على الكثره

في قوله المسح على الكثره

الاحداث دون الانجاس في الاحكام المذكورة في هذا الباب من حرمه القراءات والحوادث
ودخل المسجد وغيره من الاحكام الاحداث لامن الاحكام الانجاس وان علمت ان نفس
انجاس من الانجاس لانه تترتب على فوج حاله ما تمنع الصلوة فهو بهذا الاعتبار
من الاحداث ومن هنا نشأ الاختلاف فذهب بعضهم من الاول وذهب بعضهم من الثاني
ولما كان البحث عنه ههنا بالاعتبار المذكور فقله المصنف عن الانجاس وان وجد عن باب انجاس
في قلعة عبارة عن السيلان يقال حاض السيل والوادي آية كاش في الصحاح
جث قبل وعاشت البصرة جثا وهي شجرة يسيل منها شئ كالدم ومن ومن ان في القصة
خروج قديم وكذا من نعم انه الدم الخارج وفي الشريعة عبارة عن دم يسيل من مقعر
المهانة تسمى السيلان بالغة وقال في المختصر وهو دم ينفذ من رحم امه سيلة عن
وصف واحترق بعد الرحم عن الرحم والدماء الخارجة من اجابات ودم الاستحاضة
فانها دم عرق الدم من دم الرحم ودم النفاس فان النفاس مريضه
في اعتبار الشرع حتى عتبه بغيره فانها من الشك وبقيت السلامة عن صغر دم من زاده القصة
قبل ان تبلغ تسعين واثنتي عشرة عليه بان قد خرج هذا الدم بالقيء الاول لانه ليس بدم
رحم يشك الى تقيم القدماء دم الاستحاضة اليه والى ما هو المعروف ذكره الفاضل
في شرح المختصر فلا حاجة الى القيد الاخر للاختلاف عنه ويمكن ان يجاب عنه بان بعضهم لا يطلقون
على الدم المذكور دم استحاضة بل يطلقون عليه دم فاقيد القيد المذكور كيلا يخلط
على الاصليين واذا جاز ان يختلف قل الحيف ثلثة ايام برزغ ثلثة ايام على خبرية ونسبها على الطريقة
وعلى الاول يكون المعنى ان قل الحيف ثلثة ايام على تقدير المضاف ويحتاج الى هذا التعميم
في قوله استحاضة ويقالها قد مر في سابق مثل هذا التركيب ويتبين ان اضافته لبيان
الى الياوم بيان اعتبار عدد الايام فيها لا لاختصاصها بغيرها ان يكون الياوم لبيان كمال
اليام وما نقص من ذلك عبارة الامام القدروري على تكملة الزاهد في شرحه فانقص

في قوله
الاستحاضة

نقص بالقائه التعريفية وكذا في قرينة الآتي واليحيى ان المناسب للمقام هو ترجيح القول
عليه لسلامة قل الحيف روي بعبارة مختلفة عن ابى امامة رضي الله عنه رواه الطبراني
في معجمه وعن وانكه رضي الله عنه رواه الدارقطني في سننه وعن معاوية رضي الله عنه
رواه ابن عدي في الكامل وعن ابى سعيد الخدري رضي الله عنه رواه ابن الجوزي في
العلل المتناهية وعن انس بن مالك رضي الله عنه رواه البيهقي وعن عائشة
رضي الله عنها رواه ابن الجوزي في التحقيق وفي العلل المتناهية وانما ابن عمر رضي الله عنه
فلم يرد عنه هذا الحديث ثلثة ايام قيل مقدرات الشئ لمع الزيادة او النقصان
وثلثة ايام لا يمنع الزيادة فيمنع النقصان والعشرة لا تمنع النقصان فيمنع الزيادة
وكان هذا التعاقل غافلا عن عبارة اقل اكثر فذهب عن ابى يوسف لم يتأمل على ابى
يوسف فيما روي عنه عطف على قوله على اني اظهر انما بينهما من الفرق فان ابى
يعلم الحديث غاية يتصرف في تبيين اكثر منه لعل الكل بالراي في اليوم الثالث فانه كما
مقام الكل موجب هذا ان يكون اقل من الحيف على الرواية المذكورة عن ابى يوسف
احدي وسبعون ساعة وقد ذكر في النوادر انه سبع وستون ساعة اعلم ان كل يوم في
اربع وعشرون ساعة يكون الباقي وهو خمس ساعات اقل من ربع يوم وليلة وسبع
ساعات وانما اعتبر الاقل من الربع لان الربع حكم الكل في بعض المواضع فيجب ان لا يكون الباقي
من الثلث في حكم الكل ليعتبر من الباقي منه لعل الكل ومن هنا يتبين ان مدار قول ابى يوسف
على رواية المذكورة ليس ما ذكر من اقامة اكثر مقام الكل وحده وان قوله واكثر ثلث
يس على طلاقة قتال قيل في رد ما ذكره لو جاز اقامة اكثر مقام الكل حكمه لجاز اقامة
اليومين مقام ثلثة وكان هذا التعاقل غافلا عن ان العدد في معنى فلا يطلق ثلث
وياد بها الاثنان بخلاف اليوم والشهر فان كلا منهما يتوحد ان يطلق ويراد به البعض منه
وكذلك شأن هذا قوله الحج شهده معلومات نقص عن تقدير الشرع يعني بالراي

في قوله
الاستحاضة

في قوله
الاستحاضة

في قوله
الاستحاضة

في قوله
الاستحاضة

في قوله
الاستحاضة

قد اريد ان ينقل بقوله في اجمع اشبهه بملومات لانه تبين من قبل الشارع في التقدير ثم
 عشر يوما بحديث روجه عن رسول الله عليه السلام في نقصان دين المرأة وسوقها
 تعد احد عشر شرط عر بالانقوص ولا تعلى والكراد به زمان الحيض والاشطر سوا النصف
 قال السبكي في كتابه لانه ما يذكره بعض فقهاء من القول المذكور في نقصان دينهن في ثلثه
 كثر في اجماع في بني من كتب الحديث وقال النووي حديث باطل وان ثبت الحديث فانظر
 معنى النصف دون النصف قال في حديثه قول وجهك شرط المسح الحرام وليس المراد النصف
 ولو سلم لم يتحقق على قولنا لانها تبلغ في خمسة عشر سنة ثم اذا حافت عشرة ايام من كل شهر
 حتى يتم لها ستون سنة وهي المدة الغالبة في عمر من فقد ركعت الصلوة نصف عمرها
 من النجاسة والنفقة ذكر الامام البيهقي ان القبح في النفقة ان كانت اقرب اليها من
 لا يكون خيرا لان النفقة تكون بين البياض والحمرة قيل ان الدم سنة السوداء والحمرة
 والكراد والنفقة والتمتية وانما اتفق المصنف على ان ثلثها لوان الاصل في الدم الحمر
 وعند غلبة السوداء وبعده غلبة البياض والنفقة قريبة من الصغرة والتمتية بين
 جنس الكدره فيكون في ثلثها المذكور اشارة الى جميع انواعها ويرى عليه ان وجوب هذا
 الاعتبار لا يقتضي ان يكون فيها الاثني منها والكراد والتمتية انما اتفق بالثلث المذكور بل في الكدره
 ايضا لانه فصلها عن اخواتها لاختصاصها بتفصيل على استحقاقها وانما اتفق على من ذكر
 السوداء والتمتية بغير الكدره وذلك ان الكدره اذا علم كونها من لوان الحيض يعلم كون
 والتمتية منها بطريق الاولي لان ثلثها ما اتفقوا من الكدره ما زاد في القبح في السوداء فقطامها
 في التتمية فلان المراد منها ما يكون لونها كالتحارب سواء خرج الكدره ولا تقدم ذلك على دم
 اللوح فان دم اللوح يخرج كدمه او لانه الصافي ومن قال في تحليه لان الكدره من كل شيء يخرج
 فلو جعلها في جفاد لم يتقدم عليها دم كانت مقصودة لاتباعها فخطا في دعوى الكلية او لم يصيبه
 قوله كان مقصوده ما روي ان عايشة رضي الله عنها لما اتت بالبول فوجد دم الحيض اسود

في كتابه

في كتابه

في كتابه

اسود عينا يعارض قول عايشة رضي الله عنها ويرجح عليه لان معارضته اياه على تقدير لانه
 على نفي كون ما عدي الاسود خضا وبنا على حية اللغو ومن لا يقول بها وقد عرفت ان كون
 ليس من ثلثها انفسها فان رجحانها ودم الرحم من كس فخرج الكدره اولها فكان ينبغي
 ان لا يكون الكدره خضا اذا ما خرجت عن الصافي كما تركنا ارجاها وخرج اجواب عما قال ابو
 يوسف وعامل لو كان الامم كما قال الكمان ينبغي ان لا يكون الكدره خارجا عن الصافي خضا عند
 لانه ليس من الرحم اذ لو كان منه خرج الكدره او ليس كذلك بل هو حيض بالانفاق
 فالصحيح رد لقول من ان الكدره من الخففة من اللوان الحيض وقال عليها الكلت فضلا استبعادها
 ولقول من قال انها من الكدره وان كانت كبرية كبرها الالبسة كما تنمو الالبسة بايدي عنقوله
 لا تري غير الخففة فان الظاهر منه ان يكون المحبة عدم رؤيتها غير الخففة وذلك غير موافق
 الاياس كيف لا وقد علمت بعد الميت ولا يذهب عليك انه على تقدير ان يراد بها الآيات
 لا وجوب اعتبار العدة المذكور لان الاعتبار ان لا يكون ما عدا الدم قال العبد الشهيدي
 هذا يعني انتفاض حكم الايام بمرور الدم اذا كان دافعا لعدا وان لم يكن على كون الدم بمرور
 خففة او كدره لا ينقض الحكم بالاياس والحيض يقطع شرعا في بيان احكام الحيض وبني
 اثني عشر اربعة منها تخص به وهي نفقة العدة والاستبراء والحكم بلوغها والفصل بين طلاق في
 السنة والعدو وقد ذكرنا في مواضعها وانما لم يذكرها هنا لعدم تنقلها بكتا بطهارته وفاتية
 يشترك فيها الحيض والنكاح وبني اثني عشر ذكرنا منها سوا في الفصل فانه ذكرنا في باب ما
 قوله يستطاع على احتراجه التعافي الامام ابو زيد طاهر لان لعنه نفس لا وجوب ثابت على الثمن
 لقيام الامة الصالحة للايجاب ثم سقط للعذر كما في العبي والجذون وكذا عند الاخرين نظرا
 الى ان السبب كافي الاجارة لا يجب للابرة بنفس العقد ولو ابرأ يقع ويجرم عليها الصوم
 لم تعلق سقط لانه لا يستطاع الا ان جعلت بطهارته عن الحيض سنة طارئة عاقفا من الغفلة
 الا اذا حكم الحاكم عليها بالصلوة قال ابو جعفر بن جرير اجماعا على ان عليها اجتناب كل الصلوات فيها

في كتابه

في كتابه

في كتابه

ونظما واجتناب جميع العيام فرضه ونفلا لانه لم يخرج به في الصلوة الكفا بما علم من
 حرمه قراءة القرآن عليها وتفتي الصوم فان قيل كيف وجب عليها الصلوة ولم يجب
 عليها الاداء قلنا من قال بان الصلوة يجب بامر جديد لا يرد عليه الاشكال ومن قال
 بان يجب السب الاول مانعاً والسب الثاني لوجوب الصلوة وان لم يخطب بالاداء
 والصلوة انما يتقضى على نفس الوجوب وكذا يجب الصلوة على المريض والمسافر والنايت فبها
 الوجوب دون وجوب الاداء وهذا المتفق ضا وقيل في الجواب ان الاصل ذلك لكن
 ثبت ذلك ابش على خلاف القياس وقيل عدم وجوب قضاء الصلوات ليس بمتاح الي
 دليل لانه على الاصل لقول عائشة فان قلت ليس في الحديث دليل على تيم الصوم فاما الدليل
 فيه على وجوب قضاءه ويحتمل ان يكون ذلك لجواز الافتطار كما في المسافر قلت بل فيه دليل
 عليه فان لفظة كانت قد دللت على ان ذلك كانت مستمرة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ولو لا هذه آية الصوم في حقهن لما كان الامم كذلك ثم ان الظاهر من سياق ما روي ان
 يكون الاستدلال بالسنن التعريفية ويوافقه ما في رواية البخاري كذا يخض مع رسول الله
 عليه السلام فلما يابى ما روي في خلافه وانما في رواية مسلم من حديث معاذ بن عبد الله
 قال ظاهرها انه سنة قولية ولعله مسلم هذا قالت عائشة رضي الله عنها ما بال كفاي
 تفتي الصوم ولا تفتي الصلوة قلنا في رواية انت قلت ليست بخبر روية ولكني اسأل
 قالت كان يعينها ذلك فتواهم تصف الصوم ولا تؤمر تصف الصلوة ومن غفل عن هذا القول
 بين السنتين ذكره ثبت مسلم في تفسيره في الكتاب ولعمري انه ما صاحب وفرد رقية من عمل
 الكوفة ينسب اليها الخراج لانهم نزلوا بها حين فارقوا عليها رضي الله عنه من صفتين سبب
 التكليم وانما قالت عائشة رضي الله عنها لعلها اوردت انت لا الخراج بيرون قضاء الصلوة
 على الخائض ومنه خلاف الاجماع ولا يعيد بخلافهم وقيل لم ادر انما في القبح في سوالها كانا خارجة
 لانهم تعلموا في ام الدين حتى فوجوه منه بغير ظاهرها في الجواب ليست بخبر روية ولكني اسأل

لا بأس بان يذكر في بيان ما يجب عليه الصلاة
 صواب الصلاة
 صواب الصلاة
 لا بأس بان يذكر في بيان ما يجب عليه الصلاة
 صواب الصلاة

اسأل لقضاءها هذه العلة موجودة في النفس ولذلك لم يفتي بالخص لقوله صلى الله عليه وسلم
 فاني لا اهل عن انك عن عزة بنت دجاجة من عايشة رضي الله عنها قالت جارية
 امة عليه السلام ووجه بيوتها بغير رضى الله عنهم شريعة في المسجد فقال ووجهوا هذه
 البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصب القوم شيئا رجاء ان ينزل بهم رخصة فخرج اليهم
 فقال ووجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا اهل المسجد كائنا من ولا يجب رواه ابو داود
 وابن ماجه والبخاري في تاريخه الكبير ومن قال لا ذكر في السنن مسند الي عائشة
 رضي الله عنها فقد وهم لانه غير مذكور في سائر السنن وهذه العبارة تبقى مناسية وهو
 ان الختم ان يذرع في دلالة التحريم على ما يروي المذکور ويقول ضافة عدم الاعطال الي نفسه
 بين ان المنع ملائمة دون التسميع وهو باطلا حيث لم يفعل من الدخول للمورد والذيل
 لمكث فيه ثم على ان تسمى فانه قال في حق الجنب باباحة الدخول في المسجد على وجه العيو
 غير مقيد بكون الطريق الى ما فيه وعلى وجه المورد فيه غير مقيد بكون الما فيه وتكسبت بقوله
 لانه تروا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل عنها
 ولا تقولوا مواضع الصلوة اذ ليس في الصلوة عبور سبيل وانما هو في موضعها وهو المسجد
 ولما توجه علينا ان يقال لا شك ان المراد من الصلوة في حق السكارى حقيقة ما تقولون لا يصلح
 منع من قربان مواضع الصلوة في العوا آء اجماعا وايضا قوله حتى تعلموا ما تقولون لا يصلح
 غاية لعمري عن التربان عن مواضع الصلوة اجاب عنه بان المراد في حتم حقيقة ما تروى في حق الجنب
 مواضعها والتمه من بين الحقيقة والمجاز فانه جاز على حله وتما مارونه ولانه لا يجوز له اللبس
 فيه اجماعا فوجب ان لا يجوز له الدخول فيه ايضا كالمريض لعل كل واحد منهما نجس كما قلنا
 لا يجوز لها قراءة القرآن ولا تحج له في الآية لانها اسحت الزجاج امام اهل البغية والنجس قال في
 معاني القرآن معنى الآية ولا تقولوا الصلوة وانتم جنبا الا عابري سبيل اي من فريز دورى
 عن علي بن عباس رضي الله عنهما ان المراد عابري السبيل المسافرون ولما توجه علينا قربان

لا بأس بان يذكر في بيان ما يجب عليه الصلاة
 صواب الصلاة

الصلوة لا يكون لها فرضية بقدر ما يرفعها بانه يباح الصلوة قبل الاعتكاف بالنسبة
 وبطلانها لانها لا تكون فرضية بل هي واجبة او لا الاول في هذا ما عرفت ان التيميم يرفع
 اجزاء عند ما دخل في الصلاة لا يكون الرخصة حال الجنب وهو خلاف منطوق الآية على التفسير
 وقال بعض آراء في موضع ما ذكره اربعة يجب الذي لم يتصل كانه قال لا تتم بها الصلوة غير غسلين
 حتى تغتسلوا الا ان تكونا مسافرين ولا تخفى انفسهم من التكلف ومع ذلك لا يصح
 الكلام في ترجيح ان يقال ان اربعة يجب غير غسلين عاد المحذور به عاد الآثم يستعمل
 لانه لا اعتكاف على غير جنب وان كان قريبا وجب له ان لا يعتد بالموصوف ليعود المحذور
 لكن بقية الحكم بمن وجب عليه الاعتكاف لا يخرج عن تعسف كما لا يخفى ولشأنه ان يقول في ترجيح
 ما ذكره في تفسير الآية المذكورة على ما ذكره ان جاز الصلوة للجنب لا يتم قد علم من آية
 التيميم فلم يزل السبيل على ما ذكره كتحقيقه بزم الاعادة والافادة ختمها ولا يباح الا ان علم
 بلزوم التيميم بين التيميم والجنب لان ذلك جائز عند ما علمنا على ما علمنا على ما علمنا
 مع انه خلاف الاصل غير جائز عند البصرين وكونها بذلك المحسوس في بعض الآيات مما يعرف
 تفصيل ذلك من الاكشاف لان الطواف في المسجد فاقالت فلهذا يعني المسئلة الشا
 عن ذكر هذه المسئلة قلت للمفسر منهم ما عرفت جواز شروعه كما يفيض الطواف او يفيضها الدخول في
 المسجد حايضا بعد الشروع في الطواف لا يجوز لها الطواف اذ لا يربطها الدخول في المسجد
 حايضا ولا يربطها منه انه لو عرفت بعد الشروع في الطواف لا يجوز لها الطواف اذ لا يربطها
 الدخول في المسجد حايضا وانما عليهم ذلك من هذه المسئلة ما يتبع الى ذكر ما يتبع منها شيئا وهو
 ان يكون في البيت من الطواف المبرور وما يطلق الطواف المشروع فلا يزم ان يكون في
 البيت بل يجوز ان يكون خارج البيت فالتعليق الشامل ان يقال لانه الطواف بالبيت الصلوة
 قال عليه السلام الطواف بالبيت صلوة قال الزاهد في شرح المحقق لا يطوف بالبيت الا اذا
 طاف به في نفسه طاف به بغيره فاعلم ان لا يتم احسنه جميعا اذ لا يخرج غير ان لا يطوف بالبيت

لا يصح

لا يصح

لا يصح

بالبيت قال سواد ما عرفت بعض المسلمين انها انما تقع لها جهة الى الدخول في المسجد فبطلان
 فانها وان طافت خارج المسجد لا يجوز مع جوازها للطواف لان الطواف بالبيت كالصلوة قال
 عليه السلام الطواف بالبيت صلوة ولا ياتيها زوجه كما ذكره سواد الا ان كان كالمكة كانت
 عن الموطأ وهو حجة على ذلك في الجنب عن مالك بن احمد وبيان احدهما التيميم والثانية يجوز
 وبه قال سعيد بن المسيب وحماد بن ابي سليمان وداود وهو باطل لا يتناول لم يثبت
 بالعلوم المتقدمة من وقوع شيئا كونه في سباق النفي لانه مبين بقول من القرآن قال اعتبار
 بعد ذلك كما هو باطل في القرآن وسو يطلق على بعض ما دون الآية الذي له نوع اختصاص
 به وجاز قوله ما انفع ما قيل لانهم ان ما دون الآية شيئا من القرآن وقد وجد هذا المقدار في كلام
 من لا يعرف القرآن من الاعراب صلا مثل قوله وبسم الله وحسن لم يثبت ما ذكرناه
 فقه الاطلاق بالعموم وعلقه بان شيئا كونه في سباق النفي ولم يدريانه يعلم من ان لا يجوز
 قراءة القرآن كلمة كلمة بل حرفا فان كل حرف منه بعض من القرآن مع انه لا خلاف في جوازها
 فيكون مجموعها على الطواف لا فرق بين الآية وما دونها في رواية الكوفي وفي رواية الطواف في فرق
 حيث سباج لها قراءة ما دون الآية في روايته وكثير من الذين انما اهداه الله الى سماعه من
 ابي حنيفة وان عليه لا اكثر ووجهات ما دون الآية لا يبعد بها فاما حاله في قراءة ما يتيسر من القرآن
 كما قال عليه السلام لا يقرأ احب شيئا من القرآن كلما لا يبعد فاما ما دون الآية حتى لا يخرج
 بها الصلوة كما لا يبعد بها فاما ما يقرأ على الجنب والحجص وقال الكوفي يجمع عن قراءة ما دون الآية
 ايضا على قصد قراءة القرآن كما يجمع عن قراءة الآية السابعة لان الكل قرآن فان لم يقصد
 القرآن كقراءة الحمد لله شكلا للغة فلا بأس قال الفقيه ابو الليث في كتاب العيون و
 لا يقرأ احب آية كالمكة ويجوز اقل من آية ولو اذ قرأها انما تقع على سبيل الدعاء او شيئا
 من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد بها القراءة فلا بأس وسواء المختار وبهذا فرج
 الجواب عن الاستدلال بان النبي عليه السلام كتب الى فقيه ياتيه من القرآن في الكتاب باليه

لا يصح

لا يصح

للمحرمات في الجهر من غيب فانه صفة الوقت فكان حقه الصلوة والحكم والكمال في السببية
ايجاب الصلوة وذلك بان يوجد الانقطاع في آخر الوقت ويجعل من الاعتلال التوجيه
معلولة فتؤدي العبادة من واحد والسراج الاول موضوع والالتفات على المراء قال الزاهد
في شرح المختصر قوله او يعنى عليها وقت صلتهم بهم لا بد من تفسيره وقوله كمال زيادة توجه غير بعيد
والكماد بوقت الصلوة او الوقت الذي يسع الغسل والتوجيه لان الصلوة انما تجب
عليها اذا وجدت من آخر الوقت هذا القدر على الاعتسال والتوجيه لان زمان الاغتسال
زمان يحض فلا يجب الصلوة في وقتها كما تذكر قدر ذلك من الوقت كما يقال القول
بشيء واحد اذ كانت قدر الاعتسال زايده على قدر التوجيه بخلاف ما ذكر في الاصول من ان
الحائض ان ادركت من آخر الوقت قدر التوجيه وجب عليها الصلوة لا ان تقول معناه في
الاصول انها لو ادركت بعد الطهارة قدر التوجيه وجب عليها الصلوة وقد عرفت ان زمان
الاغتسال من الحيض فلا يخالفه فظهرت حكمها يعني ان يجب بالشرع عليها الصلوة يستلزم
الحكم بطهارتها لما تواترنا الاتبع حال كونها حائضا ثم ان ما ذكر في المسئلة واما الكفاية فقول
وطيها بنفس الانقطاع قبل العشرة ثلاثة لا ينظر في صحتها اما زايده ولا يتغير بسلامتها
بعده لانها كفاية بخروجها من الحيض فوق الثلث انما قال فوق الثلث ليعلم الحكم فيه فذكرنا
بطريق الدلالة وهذا من قبيل الخطاب بالصلح ومنه ومنه مستغنى عنه فقد وسم لم يجرها
قيل انما قال في الاول لم يحل وطهها ومنه لم يجرها للوقوف فانه مكره لا امر مضى في الدراية
الحائض على الكفاية لكن ذكر في الغاية انه لا يحل وكان هذا التغايل غافلا عن ان بعض
ما يكره لا يحل فلا يخالفه وان انقطع الدم عشرة ايام انما فرض انقطاع الدم لان الكلام
بعد في احكام الحيض وحل وطهها على تقدير عدم انقطاعها في الصورة المذكورة من احكام
الاستحاضة وسببها في تفصيلها ومن لم يتب ذلك قال وحل الوطئ ليس يتوقف
على انقطاع الدم ولكن ذكره بما لا يرد اوله واذا انقطع التوجه ذلك لما ذكرنا لانه لا يحل الحيض
الا

في وقتها

في وقتها

في وقتها

الا ان لا يسحب الا انها بمعنى غير لان عدم الاستحباب لا ينافي في العمل فلا يصح استنباط
للمنى في القراءة بالشرع فانه قلت القراءة بالشرع لا يقتضيه حقه الوطئ قبل الاغتسال
لا عدم استحبابه قلت تلك القراءة محمولة على الانقطاع لا قبل المدة والقراءة بالتخفيف
على الانقطاع لاكثر ما علمنا بالقراءتين المتعارضتين وجعلنا بينهما بعدا لا مكان لكن محل التمرين بالشرع
على الاقل كما كان بالاجتهاد دون التفصيل فيسبب بالاستحباب في الاكثر نظر الى ظاهر
اللفظ فانه مطلق ولذا قال الشافعي وزفر فحرمه الوطئ قبل الاغتسال في الاكثر ايضا لكن
يلزم ما ترك العمل بالقراءة بالتخفيف فان قلت ان قوله فاذا نظرت يدل على ان الايمان
مرتب على التطهير وهو الاغتسال قلت ان نظره يعني طهر ككلمته وتجهيزه في صفاته ثم قال قلت
ان تخفيفه لا يقولون بالمفهوم فلا يلزم ثبوت الحبل بالطهارة قلت ان الحبل كان ثابا قبل
الحيض وارتفع بالحيض ارتفع عا حيا فتبوت الحبل بعد ارتفاعه بالاصل لا بالمفهوم ولين
سلم انه بالمفهوم من مفهوم الغاية حجة عند من ايضا على ما نتر في موضع الطهر المتخلك اعلم
ان الطهر المتخلك بين الدين ان كان خمسة عشر يوما فاصل بينها وليس في حكم الدم
بالاجماع وان كان اقل منها فان كان بعد تمام مدة الحيض فليس في حكم الدم بل هو ماض
بالاتفاق والالتزام الحيض على اكثر مدته واللازم منف ان كان قبل تمامه لم يفتق في مدته
الحيض فليس بواصل بل هو في حكم الدم الموقوف فان زاد مجموع الدين والطهر على اكثر
من الحيض فان كانت مبتدأة كان العشرة حيفا والباقي استحاضة وان كانت
مقادة ردت الى ايام عادتها والباقي استحاضة وان لم يزيد كان الكل حيفا سواء كانت
مبتدأة او مقادة وهذا هو الاصل في هذا الباب في مدة الحيض حكم الطهر بين الدين
في الحق معناه ان لا يتجاوز مجموع الدين والطهر عن اكثر مدة الحيض هذا احد الروايات
فمن من اصحاب ابي حنيفة وهم ابو يوسف ومحمد وزفر واخرون من زايدها وان الكبار
اروي كل واحد منهم في هذه المسئلة رواية ورادية ابن المبارك قول زفر والتفصيل

استنباط

الشرع

الشرع

يجلب من كبر الرواية لانه قد فسد وانما سد لا يتحقق به احكام الصلوات فاما ان كان الدم
 والاحياء بهما القول بشيء وكثير من المتأخرين انقوا به لانه اسهل على المفتي والمفتية
 وفي قول محمد بن حنبل في ضمنها خصوصا على الجفص القامر فلان قال ابو يوسف الباق بوضع
 الشئ اخفقه انما ينعى عن الكمال الشاة يعرف في كتاب الجفص يعني لمجرد اورد في الجفص
 وانه لا يعرف الا بالوقوع لان المقدار والمقادير لا تعرف الا بما عاين في الغاية لقوله عليه السلام
 ان الجفص ثلث واكثر عشرة وثلث ما بين الجفصين خمس عشرة وما قيل هذا الحديث رواه
 ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ولا غاية لاكثره وسوجه انما تعلي وتقوم ما لم تر الدم وان
 استغرق عظم ما يوجب الى نسب العادة فانه يكون لاكثره غايه عند عانة العلم فاما في
 عدم سجد من سجد المروزي والشافعي الذي حازم فانه لا غاية لاكثره عند ما علم انما هو
 لما اعترض عن التفتيل في هذا المقام واما على كتاب الجفص فحذوا في الاوضاع انما في صدر
 شئ كلامه وتوضيح ما دم الدم الاستحاضة وهذا من احكام الاستحاضة وكان حقه ان يذكر في
 الفصل الآتي ذكره الا انه قد مر ذكره هنا بقضاء سابق الكلام فانه لا فائدة الا اذا استمر بها
 الدم فاسباب يعقبه بيان حكم تلك الدم فانهم لقوله عليه السلام رواه ابن ماجه في مسنده
 من حديث وكيع عن الاعرج عن جيب بن ثابت عن عوف بن الزبير عن عاصم بن ربيعة عن
 قالت جاءت فاطمة بنت ابي جبر الى النبي يوم فقلت يا رسول الله اني امره ان يستحي
 فلا اظهره فادع الصلوة قال انما ذلك عرق وليس بالحضة اجبني ايام يحضك علم
 وتوضيحي لكل صلوة وانما قطر الدم على الجفص فتقول المص كالرعا في دفع ما في رواية
 الحديث وجي قولنا انما ذلك عرق من الاشارة الى ان دم الاستحاضة والرعا في تدان
 في انهما دم عرق في شئ كان لذلك في الحكم ثبت حكم الصوم والوطي لا يقال كان حادثة ان
 يقول بولادة النفس لانه لا جعل للدم عند ما في حق الصلوة مع المناسبات انما بينهما لكونه
 مناسبا لشرطها فلا ان يجعل عند ما في حق الصوم والوطي الذين انما في بينهما ادبي لانهما

ومنه فان
 من غير
 من غير

نقول المقدمة القابلة مع المناسبات انما بينهما لكونه مناسبا لشرطها غير سلة فان شرطها
 انما بينهما عن البنية ودم الاستحاضة لم يعط الشئ حكم البنية ولذلك قال عليه السلام
 وان قطر الدم على الجفص فانه لو اعطاه حكم البنية لما رخص في تعظيمه على الجفص بنية الاجماع
 لما كان سندا لاجماع ما ذكر من الحديث نزله منزلة النتيجة من القياس في تربيته عليه
 وتفرعه منه ومن لم يثبت ذلك قال ما قال وما قال بعد الحق الا الفصلان ولما عاده
 العادة لا يثبت الا بمرتين عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ثبت بمرة واحدة وكذا في
 مودة دونها اعتبر القيد من احدهما كونها معادة والآخر كون الزيادة على العشرة لا
 على العادة فقط اما الاول فلما احتراز عن المبدأة وسياق حكمها وتختلف العادة وذكر
 المص الامام ما واما الثاني فلما احتراز عن الحكم لمودة دون العشرة والدم ناد على
 عادتها دون العشرة فانما المشايخ قد اختلفوا في حكمها والذي راد يعني على العادة
 المودة ووجه الاستدلال على انها استحاضة بالحدوث المذكور ان من زادوها على العشرة
 فبني استحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقربها وايام اقربها عادتها المودة فادار
 عليها لادعها فيه والالم سبق للمضافة فابق ومن لم يزدوها على العشرة بل على العادة فقط
 ليست بمضافة لان دم الجفص يزيد وينقص فلا يدخل تحت الحديث فلما يتجلى ان يقال
 الحديث فخلق عن قيد الزيادة على العشرة والزائد على العادة ليس من اقربها فملا تدع
 الصلوة فيه والامات المضافة لغوا ولان الزائد على العادة دليل او تقريره ان الزائد
 على العادة يجانس الزائد على العشرة ويجانس الشئ بقوم اليه فالزائد على العادة فيضم
 الى الزائد على العشرة ومن قال في تقريره الكبير وكل ما يجانس الزائد على العشرة يلحق
 به فتدبره في الادخل لخصوصية الزيادة على العشرة اما بيان الثانية فلما تقرر عند بيان
 الجفص تعلقه الفهم والبيان الا في ثلثان كلامها واقع على المندرة مخالف للمعهود والآن
 بينهما من حيث ان احدهما واقع في مدة الجفص فيمكن ان يكون حيفا والآخر واقع في غيرهما

من غير
 من غير
 من غير

من غير

فلا يمكن ان يكون جيفا لا ياتي في التجانس بينهما بل ياتي في التماثل فان عودتين وقيل ان
 الزايد على العادة دون العشرة بجانس ما في العادة وما يجانس الشيء بغير اليقظة لا يراى
 على العادة بغير ما في العادة اما بيان الثانية فقد مر واما بيان الاولى فلما كان كلاً منها
 واقع في مدح الجفص ويمكن ان يكون جيفا فتقول في دفعه اعتبار درجة التجانس الذي
 ذكرناه اولى لان دم العادة جفص بيتين والزايد على العشرة استخاضة بيقين وبقاها
 مشدود فيلحق بالزايد عليها اثباتا للصوم والعموم احتياطاً اذ منى العادة على الثبوت دون
 الدؤول لانه ايضا معارض بان في الحاقه بالزايد عليها اثباتا للصوم على الوطى في محل التردد
 والاحتياط فيه في جانب الحركة فينبغي ان يلحق بما في العادة قبل لان الاصل الجري على
 وفاء العادة وذلك بالحاكة بالزايد عليها فان في احاطة بما في العادة جريا على خلاف
 العادة وان ابتداءت مع البلوغ بغير التام بدليل مني ابتداءه وكذا استخضت مني
 مستحقة يستعمل على بناء المفعول كمن واعى ما ان لا احيا له احواله واستخاضة منصوب
 على حال المقدرة كالمدين في قوله تعالى فادخلوا ما كنتم تدعون المخلوذة اذ لا استخاضة
 حالة الابتداء كما لا يجوز حالة الدخول ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة
 الاستخاضة عند ابتداء رؤيتها الدم فانهم والباقي استخاضة وعند زوال الشئ في يرة
 الي اقل الجفص لانه يثبت وما زاد مشكوك وفي قول الشافعي يعتبر جفص بانسأ عشرتها
 ومعنى نقول ان الزايد على اقل الجفص ان يكون جيفا وان لا يكون وقد عرفنا جيفا وهذا انما
 رايت الدم في وقت الجفص وسي من اهل الجفص ولا عادة لها في الجفص والظهر فلما خرج عنه
 بالكتش بل يطعن مثله اذ الاصل في كل ثبوت دوائه وقيل في تقديره ان المهر في العشرة
 حال وجوده كمن يكون جيفا وبعد ما زاد على العشرة حدث الشك في كون الزايد على العشرة
 جيفا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي حدث الآن وليت شعري من اين حصل
 اليقين في الحكم المذكور والحق نحاشا عن ذلك قال عرفناه دون يقينه وتوهم المرام

هذا هو الذي مر في كتابنا من ان العادة هي التي هي في العادة وما يجانس الشيء بغير اليقظة لا يراى على العادة بغير ما في العادة اما بيان الثانية فقد مر واما بيان الاولى فلما كان كلاً منها واقع في مدح الجفص ويمكن ان يكون جيفا فتقول في دفعه اعتبار درجة التجانس الذي ذكرناه اولى لان دم العادة جفص بيتين والزايد على العشرة استخاضة بيقين وبقاها مشدود فيلحق بالزايد عليها اثباتا للصوم والعموم احتياطاً اذ منى العادة على الثبوت دون الدؤول لانه ايضا معارض بان في الحاقه بالزايد عليها اثباتا للصوم على الوطى في محل التردد والاحتياط فيه في جانب الحركة فينبغي ان يلحق بما في العادة قبل لان الاصل الجري على وفاء العادة وذلك بالحاكة بالزايد عليها فان في احاطة بما في العادة جريا على خلاف العادة وان ابتداءت مع البلوغ بغير التام بدليل مني ابتداءه وكذا استخضت مني مستحقة يستعمل على بناء المفعول كمن واعى ما ان لا احيا له احواله واستخاضة منصوب على حال المقدرة كالمدين في قوله تعالى فادخلوا ما كنتم تدعون المخلوذة اذ لا استخاضة حالة الابتداء كما لا يجوز حالة الدخول ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة الاستخاضة عند ابتداء رؤيتها الدم فانهم والباقي استخاضة وعند زوال الشئ في يرة الي اقل الجفص لانه يثبت وما زاد مشكوك وفي قول الشافعي يعتبر جفص بانسأ عشرتها ومعنى نقول ان الزايد على اقل الجفص ان يكون جيفا وان لا يكون وقد عرفنا جيفا وهذا انما رايت الدم في وقت الجفص وسي من اهل الجفص ولا عادة لها في الجفص والظهر فلما خرج عنه بالكتش بل يطعن مثله اذ الاصل في كل ثبوت دوائه وقيل في تقديره ان المهر في العشرة حال وجوده كمن يكون جيفا وبعد ما زاد على العشرة حدث الشك في كون الزايد على العشرة جيفا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي حدث الآن وليت شعري من اين حصل اليقين في الحكم المذكور والحق نحاشا عن ذلك قال عرفناه دون يقينه وتوهم المرام

لا يتوقف على ثبوت اليقين وقد قد ان الشك الحادث لا يزول به العلم بالحاصل سواء كان
 بقيا او لا **قوله** قد قد عرفت ان ساق الكلام يقتضي ذكر بعض الاحكام استخاضة
 فذكرنا الحق بها في حكمها فلم يبق وجه لتقديم فعل النعاس على فعل الاستخاضة لانه لا يرفع
 بين احكام الاستخاضة على ان تلك استخاضة شدة ارتباطها بالجفص فلتا سبب الفصل بينهما بالان
 وثمن غفل عن هذا الشك في تقديمها بكثرة الوقوع ثم نعم ان لها اسبابا كثيرة وتبينها بانها تكون
 مستخاضة بما اذا رأت الدم حالة التحلل او زاد الدم على العشرة او زاد على عاداتها
 جاوز العشرة او رأت ما دون الثلث ورأت قبل تمام الطهر ورأت قبل ان يتابع
 سمين على ما عليه العادة ولم يدرك ان التسبب في الكل واحد وهو كون السائل دم الهوى
 والتعدا عما هو في الاوقات وما ذكرناه من وجه التقديم يظهر وجه اخيره تعريف الاستخاضة
 التي في الفصل وهو ان حق التعريف ان يذكر قبل الاحكام كلها واذا كانت ذلك لا فاعلم ان
 وجه التحليل للاحكام بالتعريف ومن غفل عن هذا التمسك في وجهه ما خيره بان المقصود بيان
 الحكم ولم يدركه مقدمة المقصود فحقه ان يذكر قبل على ان التاخير اذ وقع هذا الاصل المحظور
 في سائر المواضع التقديم ولو كان المعية ما ذكر لما كان كذلك ومن يرسس البول
 هو الذي لا يقدر على سكه وقد مر تفسير المراف في قوله لا يرفقا من رقا الدم اذ يمكن
 لو قد كل صاوغ سباق بيان المراد من الصاوة والثاني في انما اعتبر قيدا لكتوبة احتراز
 عن النوافل فانها تعلية بتلك المطاوعة مع تمام الوقت بحيث آت منه النوافل عند قوله
 عليه السلام استخاضة وجه الاستدلال انه عليه السلام اطلق الصلوة والمطلق ينصرف
 الى الكامل والكامل هو المكتوبة فيصرف اليها وما في كلمة كل من العموم لا ياتي في اطلاق الصلوة
 ومن توهم انها بدخول كلمة كل صارت عاملة وهم ولان اعتبارها بظاهرها وتقريره على
 ما ذكر في شرح اجماع العبدية لما في خان ان حكم كحاشا سعة باعتبار حاجته الي اذ ان فرض
 الوقت فينتد به بقره الا ان النوافل يتبع النوافل فان استخاضة كحاشا في حق الاصل

هذا هو الذي مر في كتابنا من ان العادة هي التي هي في العادة وما يجانس الشيء بغير اليقظة لا يراى على العادة بغير ما في العادة اما بيان الثانية فقد مر واما بيان الاولى فلما كان كلاً منها واقع في مدح الجفص ويمكن ان يكون جيفا فتقول في دفعه اعتبار درجة التجانس الذي ذكرناه اولى لان دم العادة جفص بيتين والزايد على العشرة استخاضة بيقين وبقاها مشدود فيلحق بالزايد عليها اثباتا للصوم والعموم احتياطاً اذ منى العادة على الثبوت دون الدؤول لانه ايضا معارض بان في الحاقه بالزايد عليها اثباتا للصوم على الوطى في محل التردد والاحتياط فيه في جانب الحركة فينبغي ان يلحق بما في العادة قبل لان الاصل الجري على وفاء العادة وذلك بالحاكة بالزايد عليها فان في احاطة بما في العادة جريا على خلاف العادة وان ابتداءت مع البلوغ بغير التام بدليل مني ابتداءه وكذا استخضت مني مستحقة يستعمل على بناء المفعول كمن واعى ما ان لا احيا له احواله واستخاضة منصوب على حال المقدرة كالمدين في قوله تعالى فادخلوا ما كنتم تدعون المخلوذة اذ لا استخاضة حالة الابتداء كما لا يجوز حالة الدخول ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة الاستخاضة عند ابتداء رؤيتها الدم فانهم والباقي استخاضة وعند زوال الشئ في يرة الي اقل الجفص لانه يثبت وما زاد مشكوك وفي قول الشافعي يعتبر جفص بانسأ عشرتها ومعنى نقول ان الزايد على اقل الجفص ان يكون جيفا وان لا يكون وقد عرفنا جيفا وهذا انما رايت الدم في وقت الجفص وسي من اهل الجفص ولا عادة لها في الجفص والظهر فلما خرج عنه بالكتش بل يطعن مثله اذ الاصل في كل ثبوت دوائه وقيل في تقديره ان المهر في العشرة حال وجوده كمن يكون جيفا وبعد ما زاد على العشرة حدث الشك في كون الزايد على العشرة جيفا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي حدث الآن وليت شعري من اين حصل اليقين في الحكم المذكور والحق نحاشا عن ذلك قال عرفناه دون يقينه وتوهم المرام

هذا هو الذي مر في كتابنا من ان العادة هي التي هي في العادة وما يجانس الشيء بغير اليقظة لا يراى على العادة بغير ما في العادة اما بيان الثانية فقد مر واما بيان الاولى فلما كان كلاً منها واقع في مدح الجفص ويمكن ان يكون جيفا فتقول في دفعه اعتبار درجة التجانس الذي ذكرناه اولى لان دم العادة جفص بيتين والزايد على العشرة استخاضة بيقين وبقاها مشدود فيلحق بالزايد عليها اثباتا للصوم والعموم احتياطاً اذ منى العادة على الثبوت دون الدؤول لانه ايضا معارض بان في الحاقه بالزايد عليها اثباتا للصوم على الوطى في محل التردد والاحتياط فيه في جانب الحركة فينبغي ان يلحق بما في العادة قبل لان الاصل الجري على وفاء العادة وذلك بالحاكة بالزايد عليها فان في احاطة بما في العادة جريا على خلاف العادة وان ابتداءت مع البلوغ بغير التام بدليل مني ابتداءه وكذا استخضت مني مستحقة يستعمل على بناء المفعول كمن واعى ما ان لا احيا له احواله واستخاضة منصوب على حال المقدرة كالمدين في قوله تعالى فادخلوا ما كنتم تدعون المخلوذة اذ لا استخاضة حالة الابتداء كما لا يجوز حالة الدخول ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة الاستخاضة عند ابتداء رؤيتها الدم فانهم والباقي استخاضة وعند زوال الشئ في يرة الي اقل الجفص لانه يثبت وما زاد مشكوك وفي قول الشافعي يعتبر جفص بانسأ عشرتها ومعنى نقول ان الزايد على اقل الجفص ان يكون جيفا وان لا يكون وقد عرفنا جيفا وهذا انما رايت الدم في وقت الجفص وسي من اهل الجفص ولا عادة لها في الجفص والظهر فلما خرج عنه بالكتش بل يطعن مثله اذ الاصل في كل ثبوت دوائه وقيل في تقديره ان المهر في العشرة حال وجوده كمن يكون جيفا وبعد ما زاد على العشرة حدث الشك في كون الزايد على العشرة جيفا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي حدث الآن وليت شعري من اين حصل اليقين في الحكم المذكور والحق نحاشا عن ذلك قال عرفناه دون يقينه وتوهم المرام

هذا هو الذي مر في كتابنا من ان العادة هي التي هي في العادة وما يجانس الشيء بغير اليقظة لا يراى على العادة بغير ما في العادة اما بيان الثانية فقد مر واما بيان الاولى فلما كان كلاً منها واقع في مدح الجفص ويمكن ان يكون جيفا فتقول في دفعه اعتبار درجة التجانس الذي ذكرناه اولى لان دم العادة جفص بيتين والزايد على العشرة استخاضة بيقين وبقاها مشدود فيلحق بالزايد عليها اثباتا للصوم والعموم احتياطاً اذ منى العادة على الثبوت دون الدؤول لانه ايضا معارض بان في الحاقه بالزايد عليها اثباتا للصوم على الوطى في محل التردد والاحتياط فيه في جانب الحركة فينبغي ان يلحق بما في العادة قبل لان الاصل الجري على وفاء العادة وذلك بالحاكة بالزايد عليها فان في احاطة بما في العادة جريا على خلاف العادة وان ابتداءت مع البلوغ بغير التام بدليل مني ابتداءه وكذا استخضت مني مستحقة يستعمل على بناء المفعول كمن واعى ما ان لا احيا له احواله واستخاضة منصوب على حال المقدرة كالمدين في قوله تعالى فادخلوا ما كنتم تدعون المخلوذة اذ لا استخاضة حالة الابتداء كما لا يجوز حالة الدخول ولكن يعلم عند الزيادة على العشرة انها كانت مقدرة الاستخاضة عند ابتداء رؤيتها الدم فانهم والباقي استخاضة وعند زوال الشئ في يرة الي اقل الجفص لانه يثبت وما زاد مشكوك وفي قول الشافعي يعتبر جفص بانسأ عشرتها ومعنى نقول ان الزايد على اقل الجفص ان يكون جيفا وان لا يكون وقد عرفنا جيفا وهذا انما رايت الدم في وقت الجفص وسي من اهل الجفص ولا عادة لها في الجفص والظهر فلما خرج عنه بالكتش بل يطعن مثله اذ الاصل في كل ثبوت دوائه وقيل في تقديره ان المهر في العشرة حال وجوده كمن يكون جيفا وبعد ما زاد على العشرة حدث الشك في كون الزايد على العشرة جيفا فلا يزول ذلك اليقين بهذا الشك الذي حدث الآن وليت شعري من اين حصل اليقين في الحكم المذكور والحق نحاشا عن ذلك قال عرفناه دون يقينه وتوهم المرام

بسط في حق السبع وهذه التسمية تدفع ما قيل من ضرورة في النوازل فلا يخرج في تركها واجب
بان الحاجة في حق النوازل لم يرتفع لانها جارية بوضع في كل وقت واستمر الطهارة مع بين
ورد بانها طهارة بعد ادراك التوبة ان كانت باقية في وقت الغايض والنوازل في جوارها لا
وان لم يمت تساويا في عدم جوازها بها لا يقال لم لا يجوز ان يكون الطهارة باقية في حق
النوازل دون الغايض تحقق الحاجة في الاول دون الثاني لان النوازل لا يخرج ان الاحتياج
الى الغايض استند الى النوازل باعتبار الضعيف ودون القوي قلب المعقول ونقصه
وهو الحكم الاول يعني بالحديث الذي تنكح به الشافعي من بيان يقول ان ما تنكح به
لا يقبل التناول وما تنكح به لا ينفك بغيره والاصل التوفيق فلا بد من حمل تنكحه على ما يوافق
متكنا على ان الاحتياج لا يقع على ضعف تنكحه على ما حكمه السنوي في المذهب لان النكاح
شتمه الوقت لا يقال ان النكاح في قوله تنكح لصلوة على ما انما التوسع في مدخلها
حيث ذكره واريد به وقت لان معنى النكاح هو غير ما ادهنا بل اراد بها تعريف الوقت
واستعمالها في شئ من اربع فالكسار في النكاح متعينة ولا ينافي فيها الجواز في مدخلها
على الوجه الذي ذكره في مقام الاداء ترتيبا قالوا معناه ما ذكره في البائنة الشريفة
في شئ من اربع الصلوات الصغيرة بقوله في تقدير طهارتها بالصلوة بعقل الكمال والواجب لان الناس
يتقوا وتكون في اداء الصلوات وسنهم من موصول لها وسنهم غير موصول لهم يكن ضبطه نقد زمانها
بالوقت وفعلها لوج من زاد عليه قوله وسنهم من تحتها اول الوقت وسنهم من تحتها راسه
وسنهم من تحتها راسه لم يكن على بصيرة حيث اني بالادخل له في المقام ولانما يشترط في سبب
اجل الكلام كالايجاز في ذوي الفهم لا يقال اذا قدرنا طهارته لكل شخص باداة ارتفع الجواز
واجب لان ارتفاع الجواز ثم ما اذا قدرنا طهارته لكل شخص باداة ورفضنا النوع عنه واجبتنا
عليه وضوء آخر لكل ما يصلي من قضاء او واجب او نذر في وقتها وكتوبه اخرى في وقت آخر
تحقق الجواز في موضع التحفيف لانه وجهه ام لا توجيهه كما ذكر كيف لا والواجب فيه فاش من كماله

في حق النوازل
في حق الغايض
في حق التوبة
في حق الطهارة
في حق النكاح
في حق الصلوات
في حق الجواز
في حق القضاء
في حق النذر
في حق التوبة
في حق الطهارة
في حق النكاح
في حق الصلوات
في حق الجواز
في حق القضاء
في حق النذر

ومشأ هذا الذي ذكره امر آخر بل لانه يلزم ان يكون تغييره من رخصة قبل امره بانها لا
وغيره معهود في الشئ فانما يخرج الوقت تنوع على قدر من توكيدها حكم عليه فانهم يهلك
وضوءهم هذا اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء او بعده ما لو وجد قبله ثم انقطع واستمر
الانقطاع الى ان خرج الوقت لا يبطل وضوءه ولهذا جاز تركه في حق النوازل في جوارها
الوقت انما لم يكن الكرم في الوقت والوضوء واللبس وهذا لان انقضاء الطهارة بكونه
السابق على خروج الوقت الموجود عند الوضوء واللبس لا يجوز في الوقت بل هو شرط وكذا
المذكور هنا مع عدم نفاذ وجه الانقضاء للطهارة وفي المبسوط اذا ثبت الاستحاضة اثنتين فان كان
الدم منقطعاً من حين تنقضاء الى ان لم يلبس غيرها فانها انقضى كالدم المسح لانه وضوءه
رفع المحض السابق ولم تقتصر الحكمة بالوضوء ولا باللبس وانما طاهر الاجتزاء بعد اللبس
على طهارة تامة كاملة وانما قال يبطل ولم يقل ينقض لانه من قبلها الحكم بانها ممتدة لانه من
قبل الانقضاء لان خروج الوقت ليس من النوازل وليس هذا ناقض آخر نعم هي تكون
ممتدة بل كانت السابقة لانه ارتفع ارتفاعا موقوتاً فعد بانها ممتدة ارتفاعاً وبطلت ممتدة وهو
كونها ممتدة وقد مر نظير هذا في التيمم فذكر وبهذا التفصيل يعرف وما قيل من ان خروج شرط
الانقضاء والعلية من الحكمة شالبت وانما لم يلبسها في الوقت للضرورة فانما خرج الوقت
زالت الضرورة فطهر اثره واستمر الوضوء لا يقال انه مستدرك لان البطلان
يستلزم الا لا يجوز ان يكون الاول بيان المذهب والشافعي لم يقل ان نقيضه
انما يجعل بالاول فان ترتيب بطلانها على خروج الوقت صريح في نفي قول زفر ولا لانه قد لا
يستلزم كافي للمتم صلوته اجزاء في المصفاة اذا احتج عليها بطلان تيممها بالنسبة الى غير صلوته
اجزاء وبقيت في جوارها اخرى حضرت وتعدت الصلوة عليها ان اشتغل بالوضوء
لانها لا يبطل تيممها بالنظر الى غير صلوته اجزاء كذلك وجب الاستيناف بالنظر اليه ولا يجب
الاستيناف بالنظر الى صلوته اجزاء اخرى كذلك لم يبطل تيممها بالنظر اليها فوجب الاستيناف

في حق النوازل
في حق الغايض
في حق التوبة
في حق الطهارة
في حق النكاح
في حق الصلوات
في حق الجواز
في حق القضاء
في حق النذر
في حق التوبة
في حق الطهارة
في حق النكاح
في حق الصلوات
في حق الجواز
في حق القضاء
في حق النذر

احد ما اذا توشا، قبل طلوع الشمس ثم طلعت لانه وجد فوج الوقت بدون الدخول اني
اذا توشا، قبل الزوال ثم زالت الشمس لانه وجد الدخول بدون الخروج واما في غير هذين
الوقتين فلا يتصور الاختلاف لانه كما يخرج وقت صلوة يدخل وقت صلوة اخرى كالخروج والاداء
في شرح الجامع الصغير وقد روي باختلاف عندنا ان ابا يوسف يميل عن المسحاة ثم يقرأ
قبل طلوع الشمس فقال ينقض بالطلوع ويكمل فيها اذا توشا، بعد الطلوع المضي فقال
انها لا تصلي الظهر حتى يجد الموضوع بعد الزوال فمثل ان يقرأ هذا التقوي منه علي جبا
وليس يصح بل الصحيح ان تقديم الطهارة على الزوال في حق الظهر باطل عنده لان الحديث
بأنه لا يسلط الا بعد الحاجة ولا حاجة في حق الظهر قبل الزوال لا تحقيقا ولا تعدا بل هو مع الآذان
الشمس فتحتف الكاح اليها كلامه والآية حثية ومحمدان طهارة المسحاة انما اعتبرت
مع الحديث الثاني لما حجة اليه التقوي عن عهده التكليف والدخول دليل الحاجة فلا ينقض به
والخروج دليل الزوال الحاجة ينقض به وتقديم الطهارة على الوقت لفروء اخرى وسبب ان
الشرع جعل التكليف حتى تشمل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة ولا يحصل شغل كل الوقت الا بتقديم
الطهارة فجاز التقديم فلا يعتبر به وعليه ان غير المعبر كيف يوصف بالانتقاض عند دخول
الوقت فان الانتقاض فرع التحقق واداء الاعتبار قبل دخول الوقت فلا تحقق له وجوب
عنه بان عدم الاعتبار انما هو بالنسبة الى الوقتية لا مطلقا فانها معتبرة في حق قضاء العذبة
والنوافل فكان نفعها باعتبار ما ليس بصواب لانه ان اخذ بالنظر الى الوقتية فلا اعتبار
لها بالقياس اليها فلا انتقاض بذلك الاعتبار واخذ بالنظر الى العوائب والنوافل فالحاجة
متحققة بعد دخول الوقت بالقياس اليها فلا وجه للانتقاض نظر اليها ايضا ليتمكن من الاداء
يعني ان الاداء في اول الوقت عزيمة والتمكن منه لا يتصور الاتي بتقديم الطهارة على الوقت فلا بد من
تجوز فيه فالخضرة المستعملة من قوله لا بد من تقديم الطهارة على الوقت احاطت بحركتها
وسن وسم ان فيه مسحة لان التقديم ليس واجبا وزعم ان فيه مضاعفة فاعوذ من تعديركم

في الزوال

والمراد
بمسحة

الكلام لا بد من جواز تقديم الطهارة فقد سمعنا من اهل الفروع بين الضرورة العقلية في تقديم
الطهارة على الوقت لحصول التمكن من الاداء في اول الوقت والوجوب الشرعي في اهلها
بهدت عليه هو الاول دون الثاني فمثل كما دخل الوقت الكاف للمعجزة بآية دون الشبهة
اي ليغا جبا يمكن الاداء دخول الوقت وقد مر تقرير الكلام وتحقيق المرام ومن خطر ان لا يؤتم
ما ذهب اليه بعض الافهام وسواء هذا لان الوقت قائم مقام الاداء وتقديمها على الاداء واجب
فكان تقديمه على خلفه جائزا حقا لرتبة عن رتبة الاصل والمراد بالوقت يعني المرام من الوقت
في قوله فاذ خرج الوقت بطل وضوء وقت المفروضة لا وقت كل صلوة ومن هذا علم ان
المرام من الصلوة في قوله يتوضؤون لوقت كل صلوة الصلوة المكتوبة وهذا ما وعدناه في السابق
عني لو توشا، المعدور قال الامام قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو توشا، صاحب
الروح السائل الصلوة العيد وصلي هل لان يصلي الظهر بكت الطهارة على قول ابي حنيفة ومحمد
اختلف المشايخ فيه والاصح هو الجواز لان صلوة العيد غير صلوة الفجر ولو توشا، الصلوة
الفجر كان لان يصلي الظهر عند ما بكت الطهارة فتقوله وهو الصحيح وتقول من قال لا يجوز له
ان يصلي الظهر به لانه خرج وقت صلوة العيد فانها موقوفة باقبل الزوال فينقض بوجوه ووجه الفرق
انها غير صلوة الفجر في عدم كونها مكتوبة وقد عرفت ان المعبر وقت المكتوبة ولو توشا، مرة الظهر
في اذنه قيل انما وضع المسحة في الظهر ليتبين انه ليس بهن وقت الظهر ووقت العصر وقت
مهل وفيه رد لرواية اسد بن عمر عن ابي حنيفة ان بينهما وقتا مهلا وهو الذي يسمى الناس
بين الصلوتين فعند ما ليس له ان يصلي انما خشيها بالذكور مع ان الحكم عند الجميع كذا كذا
لان الشبهة تأتي على قولها الا على قول ابي يوسف وذهب لان عند ما له ان يقدم الطهارة على
الوقت ولا ينقض بالدخول ومع ذلك ليس له ان يصلي العصر بهذه الطهارة لان هذا
دخول شغل على الخروج فانه وان لم ينقض طهارة من حيث الدخول لكنها ينقض من حيث
الخروج فان قلت انما ينقض بالخروج طهارة حصلت للوقت الخارج لزمان الحاجة اليها بخروج

لاظهاره حصلت فيه الوقت الداخل لعدم زوال الحاجة اليها بخروج الخارج لانه قد يقصد الحكم
من العادة في اول الوقت الداخل فلا بد من تقديم الطهارة ايضا فقلت قد اعتبر بعض المشايخ
هذا الوجه نحو ما تقدم قال الامام قاضي خان في شرح الجامع الصغير ولو توفضا للظهر
في وقت الظهر وصلي ثم جدد الوضوء للعصر في وقت الظهر هل كان يصلي العصر بكتك الطهارة
اختلف المشايخ فيه والراجح عدم الجواز هنا لان هذه طهارة وقعت للظهر في وقت ولهذا
ظهر الضاد في طهارة كان له ان يصلي الظهر بهذه الطهارة وكل طهارة وقعت لصلوة مكتوبة
لا يسبق فروع الوقت والاستحاضة هي التي اراها تعريف الاستحاضة وقد مر وجه ما جاز
اليوم الفصل هل من المعتبر في ثبوت حكم الاستحاضة شرطان احدهما اعتبار الحدث وهب
ودام السيلان من اول الوقت الى اخره فاما يوجد هذا الشرط لا يحكم بالاستحاضة المكررة
ابتداء فاما بما عتبار البقاء وهو الذي ذكره المصنف فانه بعد ما صارت المراجعة بحكم
الشرط الاول يكفي في ثبوتها كونها مستحاضة تحقق ما ذكرناه باعبارها باليمين تعريفاً واللازم
منه اختلاف حكمها بحسب ذلك الحالين للاختلاف حقيقة كما سبق الي وسم من قال و
لزم ما ذكر اختلاف حقيقة الشيء بالنسبة الى الحالين والحقائق لا تختلف فضل واقتل ثم
انهم انما زادوا قيد الابتداء ولم يفتقروا على ان يقال الا والحدث به احتمل اذ عن النقص
بالحائض فانها قد تكون بحيث لا يغني عنها وقت صلوة الا والحدث بوجوده وجه الاحتراز
ان العرف لا يطلق عليها المبدأة فان الابتداء مخصوص بما ليس بعبادة وذلك لما
خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام فلا قصور في كلام المصنف من جهة اقتصار حكمه
باعبار واحد في حاليتها وتعلل ذلك لانه ما وجوه اختلاف كلمات المشايخ في الشرط
وذلك لان المذكور في عامة الكتب ان يستوعب الموزر وقت الصلوة كما كان
فلا يشك ما لم يستمر الدم من اول الوقت الى اخره استمر انا ما المذكور في
انه يكفي فيه ان لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه فالحال عن الحدث واما ما

في قوله لا يغني عنها وقت صلوة الا والحدث
بوجوده وجه الاحتراز
ان العرف لا يطلق عليها المبدأة فان الابتداء مخصوص بما ليس بعبادة وذلك لما
خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام فلا قصور في كلام المصنف من جهة اقتصار حكمه
باعبار واحد في حاليتها وتعلل ذلك لانه ما وجوه اختلاف كلمات المشايخ في الشرط
وذلك لان المذكور في عامة الكتب ان يستوعب الموزر وقت الصلوة كما كان
فلا يشك ما لم يستمر الدم من اول الوقت الى اخره استمر انا ما المذكور في
انه يكفي فيه ان لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه فالحال عن الحدث واما ما

الموافق بحسب الاستيعاب المذكور في عامة الكتب على ما يتم الحكم بان الغيب مثل
الانقطاع في الشرط المذكور وذلك على تقدير ان يكون المراد من الاستيعاب الاستحاضة
الحقيقية وايضا ما في الذخيرة وشرح المحقق للزاهد وغيره ما عند ذكر شرط الاستيعاب
حيث قالوا الاستحاضة انما تعرف اذا استمر بها الدم وقت صلوة كامل حتى انه
لوسال الدم في وقت صلوة تتوضا وتغسل ثم فرج الوقت ودخل وقت صلوة
اخرى وانقطع الدم ودام الانقطاع الى اخر الوقت تتوضا وتغسل واذا كانت تلك الصلوة وان
لم ينقطع الدم في وقت الصلوة الثانية حتى فرج الوقت لا يبعد تلك الصلوة لان في الجواب
الاول السيلان لم يستوعب وقت صلوة كامل فحكم بالاستحاضة وثبوت الطهارة
مع السيلان امر عرف شرعا في حق الاستحاضة فاذا لم يحكم بالاستحاضة تبين انها حادثة
بغير طهارة فيلزمها الاعادة وفي الوجه الثاني السيلان استوعب وقت صلوة كامل فحكم
بالاستحاضة تبين انها حادثة بطهارة فلا يلزمها الاعادة انتهى من قولهم وان لم ينقطع الدم في
وقت الصلوة الثانية حتى فرج الوقت يدعى احتمال التاويل ويقطع عن شبهة التاويل
فما قبل والله الموفق وكذلك كل من في محله ما يعني انه يكون كالسجدة في الحكم المذكور كل
من في محله ما في الايتلاء بعد رسم الاعتذار ومن قال في تفسيره كونه في معنى الاستحاضة اي
يكون حكمه حكمه فمما اخطا حيث فرج الكلام مخرج الغواض يكون المعنى انه في الحكم كالمستحاضة
كل من كان حكمه حكمها واعلم ان السراج قال للطبري الانفلات فخرج الشيء فقله اي بفته
لان الضرورة بهذا اي بكونه في حكم المستحاضة فيتحقق الضرورة وبهي نعم الصور المذكورة
كلها ومن قال في الضرورة بما ذكرنا من الاحداث فتحقق فمما اخطا اذ يحضيه قوله وبهي نعم الكل
فما قبل في التيسار التيسار بكسر النون في اللغة مصدر وهو الولادة ونحوه
نفس المرأة بفتح النون ونحوها صارت نفثا وانما كسورة فيها واللغات مشهورات
كلها الانباري والجوهري والمهروري وغيرهم افعيها الضم ولم يذكر صاحب العين والمجل

في قوله لا يغني عنها وقت صلوة الا والحدث
بوجوده وجه الاحتراز
ان العرف لا يطلق عليها المبدأة فان الابتداء مخصوص بما ليس بعبادة وذلك لما
خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام فلا قصور في كلام المصنف من جهة اقتصار حكمه
باعبار واحد في حاليتها وتعلل ذلك لانه ما وجوه اختلاف كلمات المشايخ في الشرط
وذلك لان المذكور في عامة الكتب ان يستوعب الموزر وقت الصلوة كما كان
فلا يشك ما لم يستمر الدم من اول الوقت الى اخره استمر انا ما المذكور في
انه يكفي فيه ان لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه فالحال عن الحدث واما ما

في قوله لا يغني عنها وقت صلوة الا والحدث
بوجوده وجه الاحتراز
ان العرف لا يطلق عليها المبدأة فان الابتداء مخصوص بما ليس بعبادة وذلك لما
خفي على بعض المتأخرين في هذا المقام فلا قصور في كلام المصنف من جهة اقتصار حكمه
باعبار واحد في حاليتها وتعلل ذلك لانه ما وجوه اختلاف كلمات المشايخ في الشرط
وذلك لان المذكور في عامة الكتب ان يستوعب الموزر وقت الصلوة كما كان
فلا يشك ما لم يستمر الدم من اول الوقت الى اخره استمر انا ما المذكور في
انه يكفي فيه ان لا يجد في وقت صلوة زماناً تتوضا وتغسل فيه فالحال عن الحدث واما ما

غيره واما اذا عاينت فقال نفرت بفتح النون وكسرة الفاء لا غير كذا قال ابن النجار في المحرر
وجبر ما وبتال في الولادة ام انة نفسا بفتح النون وفتح الفاء وبالمد وسنة نفسا بكسر
النون وتالوا ليس في كلام العرب فعلا يجمع على يقال الا انفسا وعشرة والحاصل معها
عشرا وفي الاصطلاح ما ذكره المص ومن ومن سمع بها المطرزي انه تسمية بالعدد فقد
وسمى لانه منقول والتسمية بالمصدر انما يطلق عند عدم النقل عقيب الولادة وفي بعض
النسخ نفق الولادة على انه صفة للدم وتبرئ فيه مانع من وصف بالجلية اذ لم يبرئ به معناه
في معنى الكثرة لانه ما خوذ لتعليل لما فهم من سباق الكلام من كونه منقولا فان النسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه لا بد منها في النقل ومن ومن انه لتعليل في مقام التعريف فقد ومن
ثم قال في توجيهه ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال واذا قد عرفت ان المراد من قوله لانه ما خوذ
بيان النسبة لا بيان الاشتقاق فلا يجزى ما ذكره المطرزي واما اشتقاقه من نفس
الرحم او فوج النفس بمعنى الولد فليس بذلك انما يجازيه على ذكر في المجتبى انه مشتق
من نفس الرحم او الولادة على ما قال شاعره من ان نفس المولود من آل خاله يدركه
لما لم يزل قريب وقد وجد ذلك كله ومن لم يعرف بين الكلامين ولم يتبع عنده ما بين المراسين
او ردد المطرزي على كلام المصنف فضل واقل او معنى الدم فان الدم ايضا يسمى
نفسا كما قال الشاعر سيل على حدة السيوف نفوسنا وليست على غير السيوف تسيل منه
قول الخفي ليس لنفس سائلة لا يجلس الماء اذا مات فيه والدم الذي تراه احما مل
ابتداء اي حال الكبد قبل الدخول في حال الولادة قبل كيف يكون دم الحمل استحاضة مع
انشاء الشرط وهو الاستمرار في وقت الصلوة واجيب بانه لم يمتح بالاستحاضة في عدم
المنع من الوجوب لا في عدم المنع من الاداء وان كان محمدا اي بالغنا صاب الحيف
ولاشي في قولنا مشهور ان الاول وهو الصحيح انه حيف وهو قول ما كان عينا رابعا
وذلك انها اذا ولدت ولدين في بطن واحد ذوات الدم قبل فوج الولد انما يكون ما رآها

بفتح النون

بفتح النون

بفتح النون

ما رآها نفا ساعدا اي حيفة وابي يوسف مع انها حامل بعد فاذ لم يكن الحمل فانفسا نفيس
لم يكن فانفسا نفيس ايضا اذ قل منها من الرحم فاذ المنع نصاب الحيف كان حيفا ان يبال
ينسب الرحم يعني ان الحيف دم الرحم ودم الرحم لا يوجد في الحمل لان الحمل ينسب دم
الرحم اجري الله تعالى عادة بذلك لئلا ينزل فيه فان نفق الرحم من اسفل والنفس جيا
عن القياس المذكور فببره ان قيسه بانفسا فانه لانه انما يكون بعد انقضاء فوج الولد
الاول بعد فوج بعض الولد البعض باطلا فبقول الاكثر والاول فاذ لم ينفق على
قول ابى يوسف قال المص في المفيد انفسا ثبت فوج الحمل الولد عند ابى يوسف
وعند محمد فوج كثره ومن قال انما بهم البعض لاختلاف وقع في الرواية فاما لم يعيب في
التعليل كذا لم يعيب في المعلن فامل وان قل بالحوكيات الشائفة التي في الولد
الساقط قبل تمامه وبعض الحقايق مثل يدور رجل واصبح وطه وشعر وتغير لادم وكثير به
كالا حاجته في قوته الى ان يقال ان ادعت للمرأة انفسا وعدتها كذلك لما حاجته الى ان يقال
ان ادعاء المولى لان الكلام في قيام السقط مقام الولد التام في الاحكام ولا دخل
للمقدمة المذكورة في ذلك كما لا يخفى على ذي الالفاهم وايضا الكلام في ثبوت الاحكام المذكورة
في الواقع لا في ظهور كما عند القاضي والشرط المذكور لثاني دون الاول فتامل وامل
النفس الاحد وبه قال الشافعي وما كذا احد واكثر اهل العلم قال النووي في معنى قولهم
لا حلا لافله انه لا يتعبد بآفة ولا ينضم ما يلزم يكون مجردة واما اطلاق جماعة من اصحابنا
ان اقله ساعة ليس بعناده الساعة التي هي جزء من اثني عشر جزءا من النهار بل المراد بالجنة
كما ذكره الجمهور هو الصحيح وقال الشافعي اقله ثلثة ايام وقال المذني اقله اربعة ايام وقال
الشيخ الاسلام في منسوطه انتقوا اصحابنا على ان اقل النفس ما يوجد فانها كما ولدت
اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع عنها الدم فانها تقوم وتبقى وكان ما رأت نفاسا لا حيا
في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفس في انقضاء العتق بان قال

بفتح النون

لا ازالها طلقا ولا تقيدين ازالته القياس الغليظة فتبوت النجاسة المحققة لكن ازالها
 احذر من عين الدرس والسم والعلل ما يشبه ذلك مما لا يقع بالعد لان ازالته لا يكون
 بان يخرج اجزاء النجاسة من المنزل شيئا بشيا وذلك كما يتحقق فيما يقع بالعد وقال محمد
 وزفر والاشعري ما كانت عامة القهارة لا يجوز ان ازالها لان القياس يقتضي ان يتجسس
 اما باول اللغات والنجس لا يعيد الظهارة الا ان هذا القياس ترك في الاما لا ضرورة لعدم
 شئ اخر اذ ازاله حتى يندفع به الضرورة فلا يؤخذ فيه بالقياس لما كان يظهره شئ في كاشفاته
 يمكن ان يظهره في كاشفاته بخلاف سائر اللغات فان وراياها شيئا او يندفع به الضرورة
 فلا يكون كلاما في حكم الضرورة فلا يمكن ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو
 ما يظهره في شئ من القول بالقياس في كتاب ولا نص في باب يرضى اللغات فتجس على اصل
 القياس لا يتجسس باول اللغات لانه لا يقع فيه حيث قال للملافة ولم يعلم الا خلافا ثم زاد عليه
 قيد الاول ومن قال في شئ من بني الا خلافا لثبوت القياس فله فيه بغيره ومنزله على غيره
 والنجس لا يعيد الظهارة قيل به باري من شئ من النجاسة في بول او بول كل كثر وقد نهت على فيه
 من الضعف فتذكر ان هذا القياس ترك في الاما تدارك ما اتجه من ان سوجب ما ذكر
 عدم اجوابها لما اذنا لوجود المعنى المذكور ايضا ومن قال فيلزم شمول الجواز وعدمه فقد اخطا
 لان اللازم انما هو الثاني وكذا ان الملايع قانع لم يتعوض لعقد الظهارة لانه مغرور عنه فان
 ما لا يكون ظاهر الا يكون مقدره ما كان او غيره والكلام هنا في امر آخر وادراكه من كرمه
 لذلك قال الملايع قانع ظاهر من ان حقه ان يقول ان الملايع الظاهر قانع وتقرير الوجود المذكور
 ان الاما انما صار مظهره بقلعة النجاسة على محل وازالته عنه وهذا العلة حاصلة في غيره
 من اللغات التي اذا عظم ينقصه وان ركنه في العلة توجب المشاركة في الحكم ومن قال بهذه
 العلة حاصلة في اخل ويحذف بل ولي لان اخل يزول به الالوان والادمان التي لا يزول بالاما
 فحكم اخل قطع من الاما فحصل الظهارة بان اخل ويحذف عنه قصوره تعيله فان ما ذكره

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

ما ذكره بقوله لان اخل لا يخصص بان اخل والعلل عام شامل له وبغيره من الامايات المعقولة
 بالعد وفيها لا يخلو من الوصف المذكور بان اخل لا يتناول التعليل بالقطع لا يجوز لان النص يقتضي
 اخل بالاما قال عليه السلام افسليه بالاما لان مبناه على جهة مفهوم اللعب ونحن لا نقول بالاما
 ومن قال بالاما قال سبته طان لا يوجد له معارض راجح وذلك الشئ غير موجوده من كلف وقد
 عارضه دلالة النص وبني راجحه عليه واما ما قيل اخل بالاما اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره و
 الاول ثم لان المحل في اخل قطع موضع النجاسة وعلى ذلك القوب جازت العلوة بلا خلاف انما
 مسلم فانه واجب للتطهير وهو يحصل باستعمال الملايع حصوله يستعمل الاما وليس بشئ
 لان الكلام في التطهير والقطع ليس بنظره بل بعونه ازالته النجاسة عن محلها او اثبات
 الظهارة في محل النجاسة بازالته عنه والنجاسة التي اورد جواب عما كنت به انهم قد تحققت ان
 القوب لم يكن نجسا لانه بل لغيره وهو جواز النجس فاستعمال الاما ينتهي جواز النجس لان
 الاما مرفقة والظاهر في محل النجاسة القوب ثم اذ اعترضه من وجهه ما يلحقه من اجزاء النجاسة
 وهكذا في الحدة الثانية والثالثة اليان يزول كل الاجزاء فيقع المحل ظاهر الانتقال للنجس الي
 الاما جزاء جزاء ضرورة ان الشئ الواحد حال ان يكون في محله في حالة واحدة فكل ما لم نجس
 بالاما زال عن القوب قطعاً وقوله الحكم في الاما ثبت بخلاف القياس غير مسلم لانه معقول كما
 يشاء ومن قال ان في الحقيقة قول بالموجب فقد اخطا ومنشأه على الفصح عنه بما يقول انما
 ان نجس باول اللغات كان المحل لم يكن نجسا لعينه بل كانت النجاسة للجماعة فادانته
 اجزاء النجاسة بالعد ببق المحل ظاهر عدم الفرق بين تسليم مقدمته من مقدم ما لا دليل عليه
 الدليل نفسه والفرق واضح والقول بالموجب انما هو على التعديل الثاني دون الاول فاما مل
 بقي منها بحث وسوان لما اتدري ملا في اجزاء الاخير من اجزاء النجاسة نجس به فادانته
 ذلك اجزاء المحل بانفعال الاما عنه بقي في المحل بعزل اجزاء الاما المحبوس بملامته ذلك
 اجزاء قبل ان نأخذ فادانته المحل ما افرق نجس بملامته ذلك البعض وعلم جواز الحكم بكون

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

لا يجوز ان يثبت له الدلالة فالتجسس في الاما لا ضرورة هو

في جميعه انه لم يقل في البصل فيهما ما قوله فان الارض ظهوره ليس من عبارة الحديث
نعم في حديثه لم يرد في حديثه ما بعده وسوان رسول الله عليه السلام قال اذا دخل احدكم
الاذى يخفيه فان ظهوره ما التراب والاذى ما يردك واحدا المصدر كمن به منها على غما
يستغفر ما لا يذكر في الكتب القديمة من حديثه في سعيه الخديري رضى الله عنه بهذا العبارة ان
البنى عليه السلام كان يصلي فقلع عليه فقلع القدم فقلع فقلع فقلع فقلع فقلع فقلع فقلع فقلع
ما لم يخلعتم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم فقلعكم
ان فيها قدرا اذا اتى احدكم باب المسجد فليقلب عليه فان كان فيها قدرا فليمسح بها بالارض ليعمل
فيها فان ذلك لها ظهور وفي شرح الزاهد في المستظهر قال هو انما اذا وجدت فوايد جوار العلو
مع الفعل وان قيل لئلا ينجس لا يمسح الجواز وجوبه وان قيل لئلا ينجس لا يمسح
فاذا زال زال ما قام به ولو بقي قليل فهو عفو وهذا اولى مما قيل فليمسح الا اني لم يرد ذلك
معقولان بقاءه غير مطعون به وعن ابي يوسف انه قال اذا شئت على التراب ثم مسح كفك على
الارض حتى لم يبق فيه اثر النجاسة ولا رايحتها يظهر لعموم البلوى والخلق ما يروى مني قوله
فان كان بها اذى فانه يتناول الرطب واليابس ومن ان المراد ما يروى قوله
فليمسحهما فقد وهم وعليه ما يشاهد فان غسل اليائسة السخينة وهو صحيح وعليه الفتوى للمؤلف
لا يقال القول المذكور باطلا فانه يتناول الرطب واليابس كمن يمسح كمن يتناول ما لم يرد
وما لا يرد من مكان العاجب ان يستوي في الحكم لا ان التحليل يتولد فان الارض لها ظهورا
منزل نجاسة ما اخرج التي لا يرد من الارض لانها لا تكون حكما كما ان النجاسة لا تكون نجاسة
يعبدى ان يقال من تعلم ان النجاسة استتار البول والنحو لا يزيل المسح ولا يخرج من اجزاء الجسد
لان ذلك على تقدير ان يكون انما هي على وفق القياس وذلك غير مسلم بل الظاهر انه على خلافه
على ما ثبت عليه فمسح بل لان في سابق الحديث ما يدل على ان المراد منه ما لم يرد من
قوله عليه السلام فليقلب عليه فان المراد من قلبها النظر اليها فبها من النجاسة على ان وقع التعرّيج
المراد من

فان كان بها اذى فانه يتناول الرطب واليابس

فان كان بها اذى فانه يتناول الرطب واليابس

به في بعض الروايات وقد عرفت ان المراد بعد اجتماع ما لم يرد من النجاسة فكان اطلاق القول
المذكور معروفا الى القدر الذي لم يرد من النجاسة لا يجوز عن الازهرى بعض الفقهاء يقولون في معنى فلي
وعلى ذلك قوله اجزى في النجاسة اي النجاسة وانما ذلك وتقديره اجزى عن الفصل باب
واعنى واجزاك يعني كذا كذا ذكره المطرزي وقيل لا يمسح به عن الامام ابي محمد بن الفضل
ان من اصاب نعليه بول او غير ذلك على التراب او الرمل حتى لصق به شئ ثم مسح بالارض
يظهر عند ابي حنيفة وفعلا لم يخرج البلوى وهكذا روي الفقهاء بوجع من ابي حنيفة وعن ابي يوسف
مثل ذلك غير مشروط فيه انما كان في النجاسة من اجزاء النجاسة من اجزاء النجاسة من اجزاء النجاسة
عن ابي يوسف فقد وصم ما عرفت انه لا يشترط انما كان في النجاسة من اجزاء النجاسة من اجزاء النجاسة
عن ابي يوسف اذا مسح بالتراب او الرمل على سبيل المبالغة ظهر وعليه فتوى شيخنا لعموم
البلوى وعن محمد اذ لما راى كثرة الناس في طرق الراي اني ان اكثر الناس لا يمسح بالارض
الجلد لا يمسح بالارض قال المطرزي قوله اجزى في النجاسة اي في خلاها فخرج لرحاها وادكونها فخرج
مكتسبة فاذا جفت على التراب لا يقال حقه ان يقول فاذا جفت بالواد والابا والعدم ظهوره
التفرج والتعقيب لا يقال بل هو ظاهر فان قوله رطبا قد دل بطريق المعلوم وهو جوف
في الروايات على ان لا يجب غسله ما يمسح به من النجاسة فليمسح به من النجاسة فليمسح به من النجاسة
في قول ابي يوسف ومحمد عن ابي حنيفة روايتان واظهره ما انما بالمرء مثل النجاسة فيجوز العلو
فيه وان اصاب ما عند ما لا يعود نجسا وعن ابي حنيفة فيه روايتان والظاهر انما يعود نجسا
والقياس وهو قول زفر لا يظهر بالمرء لانه يشرب فيه رطوبة التي وبالمرء لا يرد في شرب
فيه فلا بد من غسله وجوبه استحسانا حديث عائشة رضى الله عنها قال ابن الجوزي الحديث
المروي عن النبي عليه السلام انه قال عابشة رضى الله عنها اغسله ان كان رهبا او فركيه ان
كان بابسا لا يعرف وانما روي نحوه من كلام عائشة رضى الله عنها وروي الدارقطني والبيهقي عن
عائشة رضى الله عنها قال كنت اغسل النبي من ثوب رسول الله عليه السلام اذ كان رطبا

في جميعه انه لم يقل في البصل فيهما ما قوله فان الارض ظهوره ليس من عبارة الحديث

فان كان بها اذى فانه يتناول الرطب واليابس

فان كان بها اذى فانه يتناول الرطب واليابس

اذا كان باب وقولها كانت قد فعلت على العادة والظاهر انهما على السلام او تفرق ملاقى فلهذا
 التفرق لا يكون بالبراي فيقع التمسك به قال شمس الايمه في المسئلة التي مشكاه لان الفعل يندب
 ثم يندب والذي لا يظهر بالكون لان يقال انه مغلوب بالندب فيجعل يقال وقال الشافعي في
 ظاهر ارجح ان نفي بارد في الدار قطعي في مسئلة والطبراني في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنه
 قال قيل لابي حمزة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انما هو بمنزلة النخلة واليها يعلقون وانما يكتفون انهم
 يخرقون اوراقها ووجه هذه الصريح في كلامه ان النبي لا يتركها انما يكتفي بسحره ومن مثل الحديث
 المذكور على غيره ووجهه ثم قال انه لا يدل على كلامه ان النبي لا يتركها لانها لا يكتفي ان يكون ظاهر
 لجواز ان يكون التشبيه في المروحة وقلة امة اهل قاتجا والعصور من قبله لاس من مثل المسئلة
 والوجه عليه ما روينا به وجه الاجتهاد به ظاهر وما استشهد ان يقال انه يحتمل السام اول من حمل الامور
 فيه على الذئب فاعاد بقره وقال عليه السلام وانما نيل الحديث رواه دارقطني في مسئلة
 من حديث حماد بن عيسى انه عنده قال تربي رسول الله عليه السلام وانما نسق راحلة لي في ركوع اذا
 تحت فاصاب تخافني ثم يني فاقبل ما يحمله فقال باعار ما تخافك لادعوك لادعوك لادعوك لادعوك
 الذي في ركوعك انما يغفل الشوب من خمس من البول والتعاطي والندب والندب والندب والندب والندب
 الحديث بدو الواد وان المذكور في كتب الفقه بالواد ووجه التذكرة ان الغرائز الاربع
 بايدي عن عمل على الذئب فان قلت كل ذلك في الموضع ولا حصر في ذكر لانه الغسل يجب في غير ذلك
 قلت غير ما في غلافه فيمكن ان يكون في قوله لا فاد بالسيوف وقد اخرج في الخبر وغيره فانه في معناه
 لا يقال الاستدلال بحديث حماد بن عيسى انه عنده يفتي في غسله وطبا وباب وهو خلاف ما فهم
 لان حديث عارضة رضي الله عنها مفتر في جواز ترك اليابس وهذا يحتمل ان يرد بالوط
 فيعمل عليه توقيعها بين ما قيل هذا عاب عما قيل ان رواه اصحابنا معارض بارواه ان في
 تكلف يقوم ما رووه به عليه دون العكس فتدبر حال شجنا اراوشنخ ما واد الله في
 شرح الجاهل الصغير لما في خان ومن الشان من قال اذا اصاب بالندب فيسب بظهره بالندب

في المسئلة

وهذا ليس بصحيح لان بين البدن يمنع حرم المني من شق البجاسة فكان اليابس فيه بمنزلة
 الرطب وبهذا يتبين ان حصة ان يقول بظهره بالندب مكان قوله بظهره بالندب وينفع عن ذلك
 قوله الآتي والبدن لا يمكن فركه وانما كان البدن في البدن استند لان المني يخرج منه
 فينقل به والشوب ميا من البدن وعن ابي حنيفة قيل هذا رواية الحسن بن علي بن فضال
 وفي ظاهر الرواية عدم الفرق بين الشوب والبدن وفي الكافي ان اصاب بمني بدنه لا يظهر الا
 بالغسل وطبا كان اوجابا ذكره في الاصل وهو مروي عن ابي حنيفة لان حارة البدن طابة
 تحترق على وفتي ما روي الحسن بن علي بن فضال ان البدن لا يمكن ان يترك ولين البدن و
 حارته جاذبة فلا يزول بالندب عنه مثل ما يزدول بالندب في الشوب فيقع على الاصل وبهذا
 التبرير يتبين ما في كلام من قال لان حارة البدن جاذبة فلا يعود ما شرب منه الى الجرم
 ولين عاد فانما يظهر بالندب ايضا والبدن لا يمكن فركه من العصور ليعا احتمال ان يقوم
 احد مقام الزكوة بعد ما عاد ما شرب منه البدن والنجاسة اذ اصابته المرأة او السيف
 انما وضع المسئلة في العسل مثل المرأة والسيف احراز عن ابي حنيفة الذي عليه بنحو فانه
 لا يظهر الا بالغسل وهو العكس فانهم ما سوا على الشوب والبساطة كالزاهدي في
 شرح المحقق سيف او سكين اصابه بول ودم فكون في الاصل انه لا يظهر الا بالغسل وكذا
 العذرة الرطبة واليابس يظهر بالندب بخلاف ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يظهر الا
 بالغسل وفي محقق الكوفي السيف يظهر بالمسح من غير غسل بين الرطب واليابس والبول
 والعذرة اتمى والامام القدوري احتار ما ذكره الكوفي وتبعه الحسن بن علي بن فضال في قوله
 المذكور بين الصور كما خفت بالشمس انما قال خفت دون نبيت لانهم يفرقون
 بين الجناف واليبس وينفع عن ذلك قول صاحب الفخيرة وهذا التعريف انقطاع التعاطي
 وذباب العذرة ولا يشترط اليبس فنذكر اليبس مهنابا للجناف لم يصح لا يحد
 وقوع تلك العبارات في الحديث لانها محمولة على الجناف وعلى المصنفين رعاية اعيان الفقه

في المسئلة

في المسئلة

في المسئلة

في المسئلة

وقد يدعى المعتبرة في تعيين الاحكام وانما قال بالشمس بناء على ان جفافها في الارض يكون
 بها وانما اختلف في الجوابين ان يقع على الشمس ولا يقع في الصحيح وكذا انما يهدي في شرح المختصر
 بقى مما ينبغي ان اعتبار القدر المذكور لما كان اخلافا على ما دل عليه قوله في الصحيح لم يبق وجه ذكره
 افح يكون النعام منه اختيار قول من اعتبره بناء على ان الاصل في ايراد آيات الاعتبار بعينهم
 الخ لغيره والحمد لله من الاثر الكون والراية والطعم وهذا التاكيد المذكور في جواز الرواية وشرح
 الكلمة لا ينبغي ان تقع على الاولين فقد قصر لانه لم يوجد المزيل لتحقيقه ان النجاسة حصلت في المكان
 بيقين ولم يحقق الاثر البتة لان اجفاف يفتي ان النجاسة ولا يزيلها والنجاسة بيقين لا يزيل
 الا بقله ولهذا لا يجوز ان يتيمم بها اي بثلث الارض **وكذا في الارض بسببها حديث غريب** فوجدنا
 اي شبيه في مصنف من ابي جعفر محمد بن علي قال في ازالة الارض بسببها واخرجه من الحنفية وابن طلبة
 قال في اجفاف الارض فقد ذكرت في هذه الابواب ان تقع في اقل في شرح هذا المقام ولما قال
 محمد بن الحنفية فيكون الارض بسببها اذا ازيل فان الشرح لا يطالب بالشرح وانما ثانيا فلما
 ان قوله غير ما ذكر وان اعتد في المعنى وفي الاسرار جعل القول المذكور اذ اخرج عن عايشة رضي
 عنها قال جعله موقوف على عايشة رضي عنها فلم ينعقد على معنى الموقوف وانما قوله قال يعني جواب
 الاسرار وانما الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فتقوله ايما ارض جفت فقد ذكرت
 صاحب المغرب جعل قوله من الحنفية ولما قيل ان يقول احدا ما واحد فيجوز ان يكون مرفوعا
 ومنشأ ما توجه صاحب الاسرار من الحديث في هذا الباب ليس انما روى الفعل
 عن ان المذكور بعبارته مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما ثبت في الآثار والحدود في الحديث
 المذكور الطهارة اطلاقا لا اسم السبب على السبب فانما سبب الطهارة في الذبحة والحدود
 من الميتة على ما ثبت عليه انما اجفاف فلا ياتي في ما ثبت بالحديث اراد بالحدود
 خبر واحد وهذا كما كان في شرح الراس والنتيجة الى البيت انها تنافي في الكتاب فلا ياتي
 مع الاذن والتوجه الى الطهارة لان كون الاذن من الراس ويجعل من البيت ثبت بالخبر الواحد
 فان قلت

هذا الحديث
 في جواز الرواية
 في جواز الرواية
 في جواز الرواية

هذا الحديث
 في جواز الرواية

هذا الحديث
 في جواز الرواية

فان قلت يجوز ان يتيمم به بالطريق وطهارة طهارة لان مظنة احوال بهما هم واروا انها قلت
 ان تنافها كان ظهورا بيقين فيجوز على هذا الى ان يتيمم بخلافه بيقين وانما محل النجاسة من الارض
 فهو نجس بيقين فيجوز عليه الى ان يزيل بيقين وخبر الواحد لا يغني عن احوال ان يقول ان
 الكلام على ان استهوا الطهارة في آله السيمم بيقين قطع وثبوت الطهارة في الارض بعد
 اجفاف بيقين فيجوز ولا دخل فيه يكون الاول نفس كتاب والثاني نفس حديث فحقه ان
 يقول ثبت شرطه بيقين قطع فلا ياتي بما ثبت بيقين فيجوز وقد استدلى على عدم جواز
 السيمم به بوجهين آخرين احدهما ان النجاسة تغل بالاجفاف لان الارض تنشف والكل
 يجذب وقيل النجاسة يمنع من الطهارة دون الصلوة لا ترى ان فطرة من الدم تقوى
 في الماء فسقط من الطهارة وفي الثوب والمكان لا يمنع جواز الصلوة والآخرة الطهارة
 لا ياتي على الطهارة والارض طاهر غير ظهور لان بالحديث ثبت طهارتها لا ظهوريتها في السيمم
 بنظر ابي الطهارة دون الصلوة والكس لم يلفظ اليها لانهما من الضعف في الاول فلما
 عبارة الحديث صريحة في طهارة الارض بعد اجفاف فان اراد الاستدلال بوجوب اجفاف
 كون قلة يكون مخالفا لاول الحديث وان اراد ان ينافيها من النجاسة تغل بعد اجفاف فلا ياتي
 نفعنا في تمام امره لان الكلام في طهارة الارض والنجاسة التعليق فيها لا ينافيها لم يصل الى
 حد يوجب نجاستها وانما في الثاني فلان طهارة الارض لا تنفك عن طهارتها ولا ذلك كالتقيد
 بذكر شرط الطهارة في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي
 طهارة بها فان قلت الوجه الذي اختاره المصنف في طهارة الارض لان المكان على من
 ثبت بقوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي في قوله لا ياتي
 ثبت به لا ياتي بالثبت بالثبوت من الحدود والنفقات فوجب ان لا يجوز الصلوة عليها كما
 لا يجوز السيمم بها لما فرق قلت ان دلالة النقص المذكور في طهارة الارض عام فخص منه البعض و
 هو النجاسة التعليق لان النقص لا يعم في الاحوال لعدم المناسبة بين التعليق والمحل

هذا الحديث
 في جواز الرواية

هذا الحديث
 في جواز الرواية

هذا الحديث
 في جواز الرواية

هذا الحديث
 في جواز الرواية

بل كان استثناء القليل الذي لا يمكن التور عنه فهو بالاعتقاد مثل ذلك لا يعد تخصيصا
لظنية الدليل على ما بين في موضع بل لان المعنيين اختلفوا في تفسيره فقليل المراد بتفسير
الثوب وقيل بتفسيره وقيل المراد به تظهير الجنب من الالتحاق الردية وهذا المعنى من
المراد استثناء الظاهرة في الثوب وموعظا فيكون دلالة ايضا ظنية بخلاف النص المذكور
في التيمم كان دلالة على استثناء الظاهرة في الارض قطعية لانها لا تجمع على ان
معنى الظاهر من ادم من الطيب ومن قبله على معنى التيمم فانما على طريق عدم المشقة
لا يفرق في تخصيص المراد به شيئا من هذه الاشياء الثابت بنفس الكتاب استثناء الظاهر
الارض قطعا لا استثناء لبطاها القطعية وتام التورب على التيمم والفرق بين اكثره الحين
واضح في التعليل الذي ختمه المصنف ايضا غير انما فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الظاهر
في التيمم مفروض عليه فلا بد من كذا كشرط القبض في لظنية وكما لظاهرة في الارض لا يثبت
بالجفاف بخلاف الصلوة فان شرط طهارة الارض فيها غير مفروض عليه وقد لا يرد
قوله وما دونه مما شمل قوله واكثر في قوله نحو الخيل واكثر وقد ذكرنا ما به تدفقه كغيره من
انتم تفتي عنه فقد رسم من الجاهل الغلظة قال صاحب التفتة اما الجاهل فاعلموا
كانت في البدن او في الثوب لا يمنع جواز الصلوة على طهارة كانت وحقيقة استحسانا والقياس
ان تمنع وهو قول زفر والشافعي الا اذا كان لا ناخذ العين او ما لا يمكن الا حذرنا عدم
البرق والبرق والقياس من ترك لان الضرورة في التعليل عامة وما تمت لمية سقطت
نفسية واما الجاهل الكثرة تمنع جواز الصلوة لعدم الضرورة والحق الفاصل بين التعليل الكثرة
في الجاهل الغلظة سواء يكون اكثر من قدر الدرهم الكبير فيكون الدرهم وما دونه قليلا فالمراد
من الجاهل المذكورة في الكتاب بقوله جازت الصلوة معه ما يتم الموجود في البدن والثوب
قليل الجاهل وكثيره سواء قد عرفت ان التعليل معناه بالاجماع واما الاختلاف في مقداره
فمنه الشافعي ما لا يظن للبصر او لا يمكن الاحتراز عنه كرويس الانهر ودرهم البرق قليل ومنه

هذا هو الوجه في التعليل الذي ختمه المصنف ايضا غير انما فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الظاهر في التيمم مفروض عليه فلا بد من كذا كشرط القبض في لظنية وكما لظاهرة في الارض لا يثبت بال...

وعندنا مقدار الدرهم صرح بذلك في الغاية فنفى تحريم قول زفر والشافعي وتقرير دليلها
نوع خلق فاعلم يجعل عفو لان مواضع الضرورة مشتقة في دلائل الشرع وقواعد
وقدر ما هي اي المعقول لا التعليل المذكور كما توهم لانه محكوم عليه بانه لا يمكن التور عنه وذلك
يمنع عن التقدير بعد الدرهم لان ذلك المقدار من الجاهل ما يمكن التور عنه وقد افصح عن هذا
من قال واذا ثبت ان التعليل من الجاهل في الثوب والبدن غير مانع لكان الضرورة متقولة
الدرهم وما دونه قليل لما عرفت من غلبة معناه والحق به في نفسه وهو الاكتمال بالاجزاء
في الاستجاء والخروج في الامم انتهى الى الدرهم مقدار فجعل الدرهم معيارا لما يقع منه في البدن
واتبع الثوب لبدن لان امر البدن في الظاهر انما هو ما اذا منع قدر الدرهم في البدن والثوب
ادلى بقوله اخذ انصب على الجاهل اي اخذ من او على الفعل كركب اجماعا في قوله كركب
اجماعا لو شئتم انتم فاعلموا من قدر ما لان فيه معنى لاخذ فطوهم لان الاخذ المذكور يعني
التفتك والاتجاه به وما في التقدير الاخذ بالمعنى الغوي لا بالمعنى المذكور كيف ولا يقع ان يقال
تمسكه به قدر الدرهم ووجه الاخذ من موضع الاستجاء على ما قال صاحب المسار ان النبي يوم
قال من استجر فليوتر من لا فلاح له ولا استجاروا الاستجاء فثبت ان الاستجاء غير واجب
بالجارية ولا وجب في ذلك فثبت انه شرط حكمه وان ذلك المقدار عفو وما ثبت ان العفا به رضى عنهم
كلوا يكتفون بالاجزاء في الاستجاء وذلك لا يزيل الجاهل حتى لو جلس المستجني في كيا التعليل
بجسه فكيف توهم به دليل على ان التعليل من الجاهل عفو واذا كان التعليل عفو فانه كان معفو في
المواضع لان الجنب لا يختلف باختلاف المواضع ولا يذهب عليك ان في قوله اخذ اشارة
الى ان المراد من قدر الدرهم ما هو حقيقة لا اكلية من موضع الاستجاء كما توهم كيف وقوله ثم
يروي عبا الدرهم اه مبناه على عبا الدرهم حقيقة وما روي من الخفي انهم استقبوا ذلك المعنى
في جالسهم فكنوا عنه الدرهم لا ياسب هذا المعنى بل هو طريقة اخرى في التفسير غير ما ذكره
كما لا يخفى على ذوي الاقدام اعتبار الدرهم من حيث المساحة قال صاحب التفتة لم يذكر في ظاهره

هذا هو الوجه في التعليل الذي ختمه المصنف ايضا غير انما فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الظاهر في التيمم مفروض عليه فلا بد من كذا كشرط القبض في لظنية وكما لظاهرة في الارض لا يثبت بال...

هذا هو الوجه في التعليل الذي ختمه المصنف ايضا غير انما فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الظاهر في التيمم مفروض عليه فلا بد من كذا كشرط القبض في لظنية وكما لظاهرة في الارض لا يثبت بال...

هذا هو الوجه في التعليل الذي ختمه المصنف ايضا غير انما فالوجه في التعليل ان يقال ان شرط الظاهر في التيمم مفروض عليه فلا بد من كذا كشرط القبض في لظنية وكما لظاهرة في الارض لا يثبت بال...

من جان المرد من الدرهم الكبير من حيث العوض والمساواة من حيث الوزن وذكر في النوا
 الدرهم الكبير ما يكون مثل عرض الكف وذكر في مقدار مساحة الدرهم الكبير
 وفي كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر
 المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا
 كالقول ونحوه وذكر الوزن تقدير المساحة كالقوله ونحوه فان كانت اكثر من مثال الذهب
 وزا لم ينج والا فلا وهو المختار عند شايخنا وهو قدر عرض الكف المرد من عرض الكف اودا
 مفصل الاصابع وهذا الاعتبار يروى عن الكوفي وقوله في الفصح ردت قول من قال ان التقدير بالعرض
 في الكشف ترجح لانه يروى الى ان يصيبه شايخ من الجاهلة ويحيى به ما يكره الصلوة مع قدر الدرهم
 نادو من النجاسة مع العلم بما يقدره ولا يكره مع عدم العلم به وهذا اندفع ما قيل ان يعلق
 قوله في الصحيح باعتبار المساحة ذكرنا به المزمع من هذا الرواية على الرواية الاخرى وقوله يروى
 ويروى شتر بدم الترجيح وان يعلق بوزن الكف يلزم ان يكون ذلك ممتنا فيه ولم يذكر في كتابنا
 فحق هذا القيد ان يذكر كما ذكر في الكافي وغيره بعد ذكر التوفيق الكبير النقال برز النقال على انه منه
 بعد صفة اي الدرهم الموصوف بأنه مثال ولا يجوز به الملازمة لانه لا الترتيب بيني الاضافة كما
 توم لانها لفظية كافي الحسن الوجه بل لا يخرج كونه المعنى الكبير للوزن فيغوت به المقصود وهو
 الالالة على ان الوزن مثقالا لانها ثبت بديلان يخلو به اي قطع به الاحتمال الناشئ عن الدليل
 وهذا على اصطلاح الاصوليين التعلق بمعنى العام فاذا ذكر على في الاستشهاد بينهم وسببنا
 اليه في كلام المصنف ان النجاسة العظيمة عندنا في نجاسة ما ورد النص على نجاسته ولم يبار فيه
 آخر في طهارة سواد السنن العلماء واختلفوا فان اختلفوا فيهم بناء على اهل الامم وليس بحجة في مبالغة
 النص فلا يصلح معارضته ومن قال ان يخلو به بالاجماع لم يصح لانه على اصل الامنين وان كان
 مخففا قال صاحب التتبع واما حد الكثرة في النجاسة فتختلف فيها كالكثرة في نجاسته ولم يذكر هذه في كلام
 الرواية واختلاف الروايات عن ابي جعفر يروى عن ابي يوسف انه قال سالت ابا جعفر عن

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

عن الكثرة الفاحش كذا ان يحد فيه حدا وقال الكثرة الفاحش ما يفسد الناس ويستكثرون
 وروى الحسن انه قال شتر في شتر ذكرنا كما كثر شهيد في نجاسته عن ابي جعفر الرابع وهو الاصح
 لان الدرهم كالمثل في الحكم شتر واختلاف المشايخ في تعبير الرابع ربيع ربيع الثوب والبدن
 وقيل ربيع كل عضو طرف اصابعه النجاسة من اليد والرجل والكم ومعا الاصح في بعض الاحكام
 قيل مسح الرأس وانكشف العورة وغيره ما ورد على المثال الاول من مسح الرأس ليس
 بغرض تكيف يقال مسح الرابع ما يحد لايال القياس يتقضي فرضية مسح كل الرأس اذا لم يحد
 مثل جميعه لانه اتفق بالرابع دفعا لم يلج كما في غسل الاعضاء الثلاثة لانه موجب القياس المذكور قيام
 القدر المغسول والممسوح من الاعضاء الاربعة معاً كالمثل في البدن لا قيام ربيع الرأس تمام كل
 الرأس وقيام الاعضاء الثلاثة مقام سائر البدن قاله القواب ان يقال كل خلق الرأس في الاجرام
 بدل المثال الاول فمثل شتر في شتر اي شتر طوله او شتر عرضاً قيل فذا من باطن الخبث حتى
 يملئ الارض من الخبث فان باطنها يبلغ شتر في شتر فيجوز تعدد الكثرة الفاحش به وهذا الا
 حكم النجاسة التي لها جرم سقها العبرة في الخفاف لطهارتها بالمسح على قول ابي حنيفة والي يوسف
 وروى ربيعة عن محمد والمسح ان رأت العين فلا تكفي بها الا شروحت لم يبره ذلك في ربه
 الكثرة الفاحش كما قدر الدرهم بموضع الاستحباب حتى يستطاع رما على السبيل من النجاسة
 ولا يذهب عليك ان سوجب ما ذكر في وجه الاعتبار ان يوجد ما يوجد من مجموع الخبث ان كان
 باطنها فقط ثم انه ان اريد به باطن كل منهما مندر اعم الآخرة فالعرض اقل من الشتر وان
 اريد باطن مجموعهما فاطول زيد منه وذلك ظاهر لكان الاختلاف في نجاسته هذا على اصل ابي
 يوسف قد مر على اصل ابي حنيفة على علي وابو في التعقيب بين التعليل والتحليل هما امكن فاقول
 ومن ومن ان ذلك كان رعاية للمفواصل فقد وهم وكذا من زعم انه من باب الشتر في غير الرأس
 في كلامه تخصيص الاصل المذكور لابي يوسف كما نعلم بل هو تحليل لقوله الاصل الشتر كونه
 وبين محمد واما التخصيص في التحليل حيث قال عند ابي حنيفة يروى عن ابي يوسف انه قال سالت ابا جعفر عن

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

في كتاب الصلوة الدرهم الكبير النقال وهذا اشارته الى ان العبرة للوزن وقال ابو جعفر المهنداني لا اختلاف عبارات محمد في هذا الموضع ونقول ان ذكر العرض عرض الكف نورا

البي جعل في انفسها منسج على منسج لبي آدم فان ذلك لا يقبل وعند ما دخل محمد البري بروي
رجوع عما قال في خلف فانه قد تقدم ان مذهبه ان النجاسة التي لها جرم اذا اصابته
لا يجري فيه ذلك بل يشتمل عليه الغسل فخرج عن قوله هذا الى قولها انما لا يجري فيها
الذكك ولا يحتاج الى الغسل كما راي يالري من كثرة السنين في طردها وكثرة
الزحام وان اصابه ببول الغرس لم يفسده اي ان اصابه بالتوبل واختلف بول
لم يجعل لبسه فانما من جواز الصلوة ثم ان كل واحد من ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة
على اصله في بول ما يؤكل لحمه فان الغرس ما اكل عند ما بول ما يؤكل لحمه نجاسة مخفية
عند ابي يوسف لا يخرج حتى يغتسل وظهر عند محمد لا ينع وان غش واما ابي حنيفة فانه قد علم
ومع ذلك جعل بول نجسا مخفيا لغيره من جنس وهو حديث العريين وقوله عليه السلام انزله
البول ومع ذلك جعل بول نجسا مخفيا لغيره من جنس كحديث قيل انما حصل التعارض بين الفيين في
بول ما يؤكل لحمه ولحم الغرس عند ابي حنيفة غير ما كوال فلم يوجد التعارض فيجب ان يكون بول
الغرس نجسا غليظا واوجب عنه باء ذكره في الاسلام في شرح اجماع الصغير ان الغرس يؤكل
لحمه وسوقه لحم مبيحا واما في حقه فالتسنة ما فيه من قطع ما به اجها ووجبه هذا لا بد عليه ثبات
وهذا يلزم منه الانقطاع لان اقل الكلام كان شيئا على ان بول غيره ما كوال اللحم عنده نجس غليظ
غليظه فاذ ورد عليه ما ذكر فيه يكون نجاسة بغيره وقد عرف بطلان ذلك في الاصول نعم يرد
عليه ان لا ادخله في الغسل واما عند ابي حنيفة فانه لا يصرح في الفصل عن صاحبه في القول السابق
المسؤول اليهما وهو كونه ما كوال اللحم كما لا يخفى على من له الفهم ومنهم من اعترض على مقدمه التعارض
قائلا ان التعارض النفيين كيف يتحقق وحديث العريين منسوخ عنده لان فيه التمسك وهي منسوخة
واجاب بما توهمه انه قال النسخ ما فانه راي فيه المسئلة وهي منسوخة فقل ان منسوخة ولم تعلق
فكان صورة التعارض ثابتة ومن قال في تعريض الاعراض المذكورة ان التعارض انما يتحقق
اذا جهل التباين وحي حديث العريين دلالة التقدم لان فيه المسئلة فيكون منسوخا ولا تعارض

في النجاسة

في النجاسة

في النجاسة

بين النسخ والمنسوخ وقال في تعريض الجواب المذكور ان دلالة دون العبارة في عبارة
تعارض بين فتوح جانب العبارة وتحقق التعارض فكما لم يصعب في تقدير الاعتراض حيث
استدل على تقدم حديث العريين على حديث الامام باكر سنة اه عن البول يستماله على
دلالة عليه بضعفة لانه انما يدل على كونه في اوائل الاسلام ولا يلزم منه تقدمه على حديث الامام
باكر سنة اه اذ يجوز ان يكون كلاما في اوائل ومع ذلك يكون حديث الامام باكر سنة اه
مقدما على حديث العريين كما ثبت لم يصعب في تعريض الجواب كما لا يخفى على ذي الابصار قد
يجاب عن الاعتراض المذكور بان انسخ المسئلة لا يدل على نسخ طهارة بول ما يؤكل لحمه
كما ان فتمنا من فلا يلزم من انسخ احد ما انسخ الاخر لا يقال ان حديث العريين ان
عليه طهارة بول ما يؤكل لحمه ان يكون منسوخا اولاً فان كان الاول استثنى التعارض وان كان
ان في لم يثبت نجاسة بول ما يؤكل لحمه بقوله عليه السلام استثنى هو البول الحديث عنده
والامام بخلافه لا نقول ان اريد بانسخه انسخه في الجملة فتبطل الاول ونقول يجوز ان يكون
المنسوخ حكم المسئلة دون حكم طهارة البول فيجعل التعارض بين الفيين المذكورين باعتبار
هذا الحكم وان اريد بانسخه بتمامه فتبطل الثاني وتنتزع لزوم المحذور والمذكور وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن ما فيه من حكم طهارة البول منسوخا وذلك غير لازم على الفرض المذكور على ان
ثبوت النجاسة المخفية بقوله نعم استثنى هو البول لا يتوقف على نسخ ما رخصه بل يتوقف
على قيامه في مقام المعارضة كما عرفت من الانسخ في قولنا وصورة التقصيص عن عمدته ههنا
المقام ذهب بعض المحققين الى ان المراد بتعارض الآثاري في حكمه كانه روي عليه السلام
نقص عن لحوم الخيل والبغال وروي انه عليه السلام اذن في لحوم الخيل وهذا اوجب التحقيق
في بوله لانه ما كوال لحمه وجد طهارة بول الكلب والخنزير وروى عليه بان البسج منسوخ ونحن
نقول انما وصورة التقصيص عن عمدته هذا المقام فقد زال بتفسيره ان الكلك الطلام على الوجه الذي
قرناه سابقا واذاب بعضهم الى ان المراد بتعارض الآثاري التعارض في حكمه فتبطل

في النجاسة

في النجاسة

عدم التفتين فخطبهم على ان فيه ايضا اشكالاً وموانع احوار متلخخ فكان ينبغي ان يكون
بولكبول الغوس وليس كذلك وانما المراد عليه بان البيع منسوخ فمدفع بان كونه منسوخاً
ليس بيطلي وقد عرفت ان مثل ذلك لا يلحق الفسخ عن حيز المعارضة فتدبر و
وان اصابه خرق في خراة تعوط وعن ابن دريد خرق في خراة او خرقاً او خرقاً بالفتح
وبغيره او بوزن الخرق وعن الجوهري في النظم من سباع الطيور فيه اشكال وهو ان
هذا القيد يخرج الخطاف لانه ليس من السباع والعلة التي يذكرها في قوله في غير
هذا القيد في صورة المسئلة بانها الجواب على ذلك التعليل تدافع ظاهره عندنا في حيزه
يوسف لانه نجاسة مخفية عندهما وقال محمد لا يجوز لانه نجاسة مغلطة عنده وقد قيل ان الا
في النجاسة تنسب لانيته السخنة ان فوئى الا لا يוכל طاهر عندهما ان لا فرق بين كماله
المعروف غير ان كمال اللحم في الخوي ثم فوئى ما يוכל طاهر عند اخره، ما لا يוכל طاهر عند اخره
نجاسة غليظة رواية واحدة وهذه رواية الكوفي وقال غيره الاتحج ان نجس بالانفاق والاف
في المقدار واختاره المصنف وقال تاجي خان في شرح الجامع الصغير يعني ان نجس نجاسة
خفيفة عندهما وفي رواية الهندي واي ان نجس نجاسة غليظة عندهما وحاصله عن ابي حنيفة
روايات النخبة والطهارة وعن ابي يوسف ثلث روايات ومحمد رواية واحدة قيل في
رواية الهندي واي في التحايق الاتحج رواية الكوفي ذكره السرخسي في المبسوط ثم ان وجه طهارة
انه ليس لا ينفصل عنه من وجبت رابطة ولا ينفصل عنه من الطيور عن المك جند فعلم ان
فروئى جميع الطيور طاهر حتى لو وقع في الماء لا يفسده ووجه التخفيف عموم البوي والذرة
وي وجوب التخفيف فيما لا يفسد فيه ووجه التعليق انه لا يكتسب اصابته وقد غيرة طبع الحيوان التي
ونفس فكان كونه الدجاج والبط وهذا شكل على قولهما لا عرف من مذهبهما ان اختلاف
العلماء يورث الشبهة وقد تحقق في الاختلاف فانه طاهر في رواية عن ابي حنيفة واليوسف
على ما مر فكان فيه للاجتهاد وصحاً وقد قيل في المقدار اي مقدار النجاسة وهو ان فوئى غير كمال

رواية

ما كمال اللحم نجس نجاسة غليظة أم خفيفة التخفيف للضرورة من عليه انه اذا اراد ان التخفيف
لا يكون الا للضرورة فلا وجه له لما مر ان التخفيف عنده كما يكون للضرورة كذلك يكون لاختلاف
العلماء وان اراد انه قد يكون للضرورة فلا يتم به التقريب فوجه لا يلزم من اصابها اشياء التخفيف
انها تذوق من الهواء ذوق الطائر يذوق بالغم والكحل قبل يسهه لا كان صون الا اذا
عنه وبه اخذ ابو بكر العائش وقيل لا يفسد العذرون الا اذا في غيبه وبه اخذ الكوفي ولهذا
قالوا لو وقع في الدجاج افسده لعدم تعذرون الا اذا في غيبه لانه لا تذوق من الهواء وان اصاب
من دم السمك قبل دم السمك ولعل الجاهل طاهر وذكره في حيزه العفو يقتضي النجاسة وجب
بانه لا يخرج بالعفو ومعنى اجزأت الصلوة فيه عدم الصلوة عن الصلوة سواء كان ذلك الظاهر
اول عدم الاعتبار بنجاسة شرعا فلانه ليس يؤم على التحقيق لان ما هو دم على التحقيق يسود
اذا شمس ودم السمك يبيض فيكون كما بين الملاحظة فانه ليس بما حقيقة ولهذا يرد
في الشفاء ويجهد في الصنف فلا يجوز التوفيق به ولهذا لا يفي لعدم كونه ما على التحقيق بل
تناول من غير ذلك ورد في المعالي من ابي يوسف انه اعتبر فيه الكثرة الفاحش فلا يجنس
به الطاهر اي لا يجنس لمعالي الجاهل الشئ الطاهر لان الكلام فيه ومن قال فيه اي لا يجنس
بالمشكوك فيه الثوب الطاهر فقد اخطأ كما لا يخفى ورد في من ابي يوسف ان لعاب البغل والجار
منع جواز الصلوة اذا كثرة لان اللعاب يتولد من اللحم النجس وانما قدر بكثرة الفاحش
للضرورة ووجهه الظاهر ظاهره وانما بيان ان مشكوك فقد تر في فصل الاستدلال
ليس ينبغي اي في اعتبار الشرع وليزله عدم منعه جواز الصلوة وعدم وجوب تطهير
الثوب عنه بما يوجب سبب كان من اسباب التطهير ومن قال اي ينبغي بوجوب الغسل على يدي
فلم يصيب وعن ابي جعفر الهندي واي ان قول محمد مثل رؤس الابر دليل على ان اجاب
الاخر من الابر معتبره وغيره من المشايخ قالوا بل لا يعتبره ايماناً جميعاً وهذا الوجه لانه
لا يستطاع الامتناع عنه خصوصاً في الاراضي الصلبة ومهت الرباح قبل وهذا المزمع

عنه

على الشوب واما اذ يرى ولو جمع صار كثر من قدر الدرهم لا يجوز في الغسل لانه نجس و
لا يخرج بفعل جث بري ومن ذكر هذا الثاني ولم يذكر فيه اذ ارأى فقد اخطأ وما دري
ح السابق وجهه كرس لئلا يلازم لانه قد تقدم ان قدر الدرهم عفو لا فلو قد فافهم
وقد سئل ابن عباس رضي الله عنه عن ذلك فقال لا ارجو ان عفو الله تعالى اوسع من
ذلك من زنا العابد بن علي بن الحسين رضي الله عنه راى في الخلاء ذبا يابكا راسع على
النجاسات ثم تقص على الشوب فامر بنبات لعلها تم تركها واستغفرتة فاقبل عنه
فقال حدثت ذبا فاستغفرت له فاذ قال غطت شيئا لم يفعل الصالحون ولا في غيره
والنجاسة ضربان الشريف للهدوء والعبود النجاسة الحقيقية لما عرفت ان هذا الباب فيما يتعلق
بالامن الاحكام والمراكمون هم رتبة وغير رتبة كونه كذا بعد الجفاف فاقول من الضرب
الثاني والدم من الضرب الاول فظهر ما رتد حق الطهارة ان تضاق الى محل النجاسة واما اذا
الى النجاسة لا وفي ملابسة على التوسل شايح كالمعنى طهارة المخل عنه ثم ان زوال عينه ليس
تفعل الطهارة بل طهارة الطهارة على افصح عنه بقوله فتمت زوال جزو الرغبة ايضا سمحة ولا ينعط
العدد فيه ومعنى بقا رايحة بعد زوال العين كالمعنى في شرح الجامع الصغير للشوب اذا صابته
نجاسة كثيرة تغسل وتبقى رايحة لم يكن له حكم ذكره في مسألة الفلاس قال صاحب الحنفية
فان بقي بعد زوال العين اثر لا يزول بالغسل فلا بأس للماروي في كذا بيت النبي عليه السلام
قال كلكم المراد حية ثم افرضه ثم اغسله بالاباء ولا يكره ثمره حلت الحبل باعتبار العين اراد
بالعين المحسوس والافضل غير المرئي ايضا باعتبار العين يعني ان شوبها حتى تكتد زوالها يكون
حسبا بذكر ان لا يتبعه شيء يتعلق به بحيث انما في اراكتة مشقة فالمراد من الاثر في قوله
الان يبقى من اثره بقية المحسوسة كما اذا بقي لونها فان بناء لونها دليل على بقاء شئ منها
بخلاف الطعام والرائحة فانها ليسا من البقية المحسوسة لان المحسوس ههنا يعني المصرو
الاجسام بغير لونها لا بمرادها وطعمها فاستنتج ان المذكور متعلق ومن كتب هذه الآ

باب النجاسة

باب النجاسة

الا اعتبار الدقيق زعم انه لا يتصل الا بغيره قوله وانه حيث قال بازاله عينه وانه
المشقة على ما نقله الزاهد في شرح المختصر عن ابن الائمة الصباغى ان يحتاج الى شئ
آخر تعلق الاثر بالمحسوس والصباغون واشباه ذلك لان الائمة العلق تعلق النجاسات
الماء فاذا اتى شئ الى شئ آخر نيت شئ عليه لان اخرج مدفوع اراد بالخرج ما ذكر من المشقة قال
في الزخيرة والمعنى في ذلك المخرج بانه ان المرأة اذا خضبت يد او راسها بنجاسة
لوشطها زوال الاثر لثبوت الطهارة لتقاعص الصلوة ايما كثرته وان فترج ويحبه
عليه ان المعبر هو اخرج الحاكم على ببناءه في عدم جواز المسح على الثياب من وقد اشبه الى ذلك
في عبارة القواعد العائلي ما عمت بلمة سقطت قضية فافهم وهذا يشير الى انه يعني قوله
وطهارة زوال عنه يشير الى ان العبرة لزوال العين فان زال بالغسل مرة لا ينعط
الغسل مرة اخرى وبه اخذ صاحب الزخيرة وفيه كلام لان المشايخ اختلفوا فيه
فقال الفقيه ابو جعفر الطحاوي لا يطهر بالم مرة من ثمين افرادين بعد ذلك لانه لا زالت
عين النجاسة صارت كنجاسة غير مرتبة غسلت مرة بل لان المرئي لا يخرج عن غير المرئي فان
رطوبة التي تعلق بالشوب لا يكون مرثيا وغير المرئي لا يطهر الا بالغسل فكذا ذكره صاحب
الزخيرة وقيل يغسل بعد زوال العين ثلث مرات ذكره الامام البيهقي في شرح الجامع
الصغير والقول الثالث الذي اخذ به الامام القدوري في تحفته وذكره المصنف
محق الكلام فلا وجه لذكره عند تفصيل الكلام الذي فيه وتعليقه واختلاف المشايخ بتعليل
ككون ما ذكره من الكلام على ما نهت عليه فمن قال اراد فيه اختلاف المشايخ فعند بعضهم
يطهر بالغسل مرة لان العين زالت والنجاسة كانت للعين وعند الطحاوي لا يطهر بالم
بغسل مرتين افرادين فظهر ما رتد ان يغسل حتى يغيب على تلين النجاسة انه طهر اعلم انه لا ينعط
في طهارة ما ليس بمرئي من النجاسة لوجود الغسل حتى لو كان زوال عينه بمرابان الملك
بحصل الطهارة قال الفقيه ابو الليث في فتاواه ان جربان الماء قد يقام مقام الغسل لانه

باب النجاسة

باب النجاسة

ان الباطل الغسل ان جعل في نه وترك فيه يوما وليته حتى جري الماء عليه يظهر وعلى تقدير
وجود الغسل لا عبرة لظن الغسل انما العبرة بظن المستعمل حتى لو كان الغسل العيني
او الجسدي وعلم على كل المستعمل ان ظهر بظهره ولا عبرة لظنه انما الغسل لم يحسن الا في
اعتباره الغسل ولا في صفة الظن المعبر فيه الى الغسل وكانه نزل جريان الماء عليه
منزلة الغسل لثبوت حكمه عليه واعتبر في صفة الظن ما هو الغالب في الوقوع الا ان
التمام ذكر ما هو المعبر حقيقة كافي قريظة السبب لان الكسور لا بد منه لكسور
يعني ان اعتبار الكسور كاستخراج الجاس من اثنا الثوب او البدن ولا يقطع بزواله لانه
غير من فلكا يمكن القطع بانه حسا فاعتبر غالب الظن كافي في العلة فانه اذا اشتبه
عليه يتجرب غالب الظن وانما قدره بالثلث قال في الذخيرة وان كانت غير مرسية
كالبول والجم ذكر في الاصل وقال فيسئل ما كنت مرات ويعبر في كل مرة وقد شرط الغسل
ثلاث مرات وشروط العبر في كل مرة وعن محمد في غير رواية الاصول انه اذا اعتزل ثلث
مرات وعبر في كل مرة الثالثة بظهره وفي القدرين وما لم يكن مرسية فالطهارة موكولة
الى علية الظن وقد رابثلث لان علية الظن يحصل عند وفي شرح الطحاوي يغسله
حتى يظهر ولا وقت في غسله ووقته يكون قلبه اليه وهذا الذي ذكرنا من اشتراط
الغسل ثلاث مرات نذهبنا وقال الشافعي انه يظهر بالغسل مرة واحدة الا ان يخرج الماء
متغير وقد روي عن ابي يوسف مثل قول الشافعي فانه ذكر الحكم الشافعي في المتبقي عنه
اذا غسل مرة واحدة سبغت ظهره ثم بشرط العبر ثلاث مرات في ظاهر رواية الاصول
وانه انحط وفي غير رواية الاصول يكتب بالغسل مرة واحدة ارفع بالكنس الى هنا كلام صاحب
الذخيرة واذن تحقق ان تقدير الثلث المذكور في الاصل فقه عرفان من قال بمعنى انما
قد راجعنا المتقدمون بالثلث لم يعيب وبنينا بذلك ذكر في الذخيرة بعد نقل خلاف
الشافعي والتوجه لاجلنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا استيقظ احدكم من منامه

منامه فلا يغسل يده في اناء حتى يغسل انما فانه لا يدري اين ياتي يده فاليوم الغسل
اليد من نجاسة غير مرسية اذ كانت متوضعة فلان يجب عن نجاسة متحققة اذ في واقرني
والكنس كما تعطل ما في الوجه المذكور من الضعف وعدم الصلاحية لبناء الجواب عليه لان النهي
المذكور في الحديث تنزيه في الاخر بي بدالة التعليق ولا ذلك قيل انه سنة لا واجب وقدم تغليظ
في ادراك الكتاب ذكره في موضع البناء وهذا من جملة المواضع التي تعرف فيها بوجوه نظرية الحق
نابذ من العصر في كل مرة هذا ما يعبر انما يغسل كالحصى ونحوه فان ابا يوسف يقول يغسل
ثلاثا ويحذف في كل مرة يظهر ان التحفيف انما في استحقاق النجاسة فيقوم مقام العماد لا طوبى
سواه ويخرج موضع ويخرج يقول لا يظهر ابد الا ان الطهارة بالعمد وهو لا يغسل وهذا العصر ان
ينقطع التقاطع ويعتبر في كل شخص قوته وطاقته وحادته كجفاف ذبا لندوة قال في الذخيرة
وحدة التحفيف ان يترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطع ويذهب الندوة ولا يشترط البس
لانه هو المستخرج قبل الغسل مخرج النجاسة والذلك مخرج لها والعصر مخرج فصل
في النجاسات انما ذكره في باب الانجاس وتطهيره بالاناء من جنس تطهيره بالاناء من النجاسة
وافرده في فصل على هذه لانه سنة مستقلة بها احكام مخصوصة على ما استق عليه وليس من
النسب التي لها اختصاص بالوضوء والذلك لم يذكره عند ذكره من الوضوء ثم قال لم يذكر
محمد انما استجاء عند ذكره من الوضوء وان كان من اقوي سنة لانه اراد بهذا الوضوء عن النوم
لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان سنة تدعى بها
لوضوء عن النوم كذا جاء عن بعض الصحابة رضي الله عنهم فانه كان يقول يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم
من مضاجعكم الى الصلوات فمكعب كيف والقول تنوع الوضوء وان المذكور سنة في اول
الكتاب هو احد نوعيه ما لا ينبغي ان يصدر من الادبي دية في هذا الكلام لغرض على ان قوله اذا قمتم
المتوضي من نوم عند ذكره سنة البداء بغسل اليدين ينادي على ان الكلام في سنن مطلق الوضوء
وانا كما استخرج الى القيد المذكور ثم ان الاجماع بالرواية الغير المشهورة المؤدية الى نسخ الظن

الشافعي

مما لا يخفى على من عاين الاصول واما ما قيل في ذكره من ان الاستصحاب ازالة النجاسة العينية فمكرر
 مما انبى لا يجدي في دفع ذكره من ان من اتقوا سجن الوضوء فكأن صدق ان يذكر عند ذكر
 كذا السن وكونه ازالة النجاسة العينية سلم وكمن مع ذلك قد ان يذكره على تقدير كونه
 من سنة كما ذكرنا ازالة النجاسة من بدن المعتزل عند بيان سجن العسل ثم ان الاستصحاب
 مسجع موضع النجاء فسله وانما يخرج من البدن يقال نجاء اذا اذ احداث اصل من النجوة وهو
 المرتفع على جوفه لان الرجل اذا اصابه قضاها كما قد يسته بها واثبت للطلب كانه طلب للجواز
 والاستصحاب ان يكون بالادوات كما يكون بالنجاء والاستصحاب يخص بالنجاء كما اخذ من النجاء
 احصاء العصاره الاستصحاب سنة وبه قال ما كان بين سبيلين وسعيد بن حمير في قوله في
 واجب من البول والغائط وكفرنا ربح خمس ملوث من السبلين وسوسه في حقه الصلوة وبه
 قال احمد واسحق وادود واختلاف بيني على عفو التقليل من النجاسة وعدم عفو والقول المذكور
 صريح في ان العسل في بيان ما لا يستلزمه والذي يجب فقد مر بيانه في اول الباب فمن قال
 الاستصحاب طلب النجاء لانه لا يمسح او العسل والازالة قد يكون سنة اذا لم يزد النجاء على قدره
 وقد يكون فرضية اذا زاد غلا بل هذا ذكر في فصل على حد آخر باب النجاسه فلهذا خطأ فاجزأ
 لان النبي صلى الله عليه وسلم والمواظبة دليل السنة ومن قال والمواظبة مع السنة دليل السنة
 لم يقب وقدم ما يتعلق بهذا المقام في اواخر الكتاب وما قام مقامه من المذكر والمجدد والخزفة
 والعقل ونحو ذلك لان المقصود هو الانقاء ايراد حكم المقصود في الانقاء والاحصاء في المقصود
 فمن قال لان الانقاء هو المقصود فلم يجب كالتعجب وليس فيه عدد منوعين ان المعصية هو
 دون العدد حتى اذا حصلت التقية بالمره الواحد لا يحتاج الى الثانية واذا لم يحصل التقية ثلث
 مرات يزداد على الثلث وعندنا ثلث في لاد من الثلث حتى اذا حصل الانقاء بما دون الثلث كمثل
 الثلث بالمسح ومن قال مسح ثلثا فقد سهي وقال ثلث في لاد من الثلث في عبارة لاد
 دلالة على انه فرض عند ودان العدد شرط على مخرج به الزاهدي في شرح المحقق لقوله عليه السلام
 في حديثه

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في حديثه

لم يستج عباره الحديث بالاول والبالغا رواه البيهقي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله
 عليه السلام انما ناكلهم مثل الولد فاذا ذهب احدكم الى الغائط فليطأ طأ يستقبل القبلة ولا يستدبرها
 فليطأ ولا يبول والبسج ثلثة ارجاء وهي عن الروث والورث وان يستنجي بيمينه ومن ومن انه
 في حديث ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه فقد ومن وجه الاستدلال ان قوله ومن والبسج امر
 والامر لموجب فالحديث دل على وجوبه بكنية معلومة ولما قوله ومن استجمر عبارة الحديث
 من فعل فقد احسن رواه الدارمي وابوداد وابن ماجه عن ابي هريرة رضي الله عنه وسوحدث حسن
 ذكره النووي ورواه احمد في مسنده واتبه في سنة وابن حبان في صحيحه والحديث في
 الغنيجين دون هذه الزيادة عن ابي هريرة رضي الله عنه فمر فاعلم ان استجمر فليطأ وفي لفظ مسلم
 فليستجمر ورواه الاستدلال انه قد دل على نفي الوجوب وعليه عدم اشتراط العدد اما الاول
 فلان قوله ومن لا طاهر مخرج صريح في ذلك واما الثاني فلانه قال فليطأ واما الثاني فليطأ
 والقص ترك الاول لظهوره وليس للثمن ان يقول ما رويعه تحت الثلث والواحد وما ذكرنا
 حكمه في الثلث فليطأ على ما ذكرنا لان هذا مقيد والمطلوب لا يعمل على المقيد عند ما بل يعمل بها جميعا على
 ما بين في موضعه وما رواه مسلم في كتاب الطهارة من قوله عليه السلام ان كان جبة عند بعض ثيابك
 في نفس من الغواسق لكن لم يعبه بها بالاجماع والكم اذ من الاجماع في قوله جاز بالاجماع اتفاق
 بنسابة ابن ابي نضر عليه السلام في الامام وغيره وانفق عليه اجماعه وفوقوا بينه وبين رعيه
 بحجة لغيره احرف فانه لا يجب له الاجماع والادوات المقصود بهما عدد الربوي والمقصود بها
 عدد المسحات واما ادوات الاجماع المذكورة باتفاق الفريقين لان عند احمد لا يجوز له ثلثة خوف
 ولا ينعقد الاجماع بخلافه ثم ان ما ذكره جواب عن الاستدلال المذكور على كونه سنة لاهل العدد واما
 اجواب عن الاستدلال به على وجوب الاستصحاب فهو ان المراد بالامر الاستصحاب لان ما
 تمسكنا به من قوله ومن لا طاهر مخرج صريح في عدم الوجوب فلما ثبت من عمل الامر المذكور على الاستصحاب
 توافقا بينهما ومن لم يفرق بين الجوابين قال في تنعيم جواب الاول لا يعمل الامر على الاستصحاب فيفتقار بين

في قوله

[illegible]

مكتبة زمانه واكلمهم بمكره روي عن الحسن البصري في وافر جابها حتى في سنة عن زايده عن عبد الله بن
 عن علي بن ابي طالب قال كان فيكم كنانوا يسعون بواوهم تملطون لخطاياكم تسعون الجار كما ورواه
 اسعيل روى ابن شبة في مسنده وبعده اندفع باقيل فيه نظر لانه عم امر الاجابة بالاجابة وحده عالما
 وكان في زمانه العجيج والبطون ولم يفسد بينهما وقدم احكامهم ثم تبليغ احكامهم ولما لم يفتقر الى زمانه
 الاندفاع ان عدم تعديلهم لعدم الحاجة في زمانه وقد عرفت في موضعه ان من الاحكام ما ارتفع بعد
 لارتفاع غلته كحصة الموقوفة عليهم والبطون معذور في اجواب كليف في السنة والادب فلا حاجة الى
 بيان حاله في هذا الخصوص لانه راجح عمومنا الاغراض فافهم ولا يقدّر بالمرات لان النجاسة
 فالعبرة زوال عنها الا اذا كان موسوسا بكلمة العاود والموسوسة حريت النفس وانما قال موسوس
 لان نجاسة غيره باقية في حيزه فيقدر بانكث في حقه لان البول غيرهم في الغلظ لا في المستقي فكأن
 غير البول لانه مع عدم محتمل الاحتياط له بالموسوس اما انما في نظامه واما الاول فلان غيرهم في
 ليس بالابراة المستقي والاكحال كل نجاسة غيرهم في حق الاعمال بل ليس من شأنه ان يبر
 بعد اجاب بل ان النكث اقل تعديرا في تطهيره لانه فاعذبه قطعاً الموسوسة وقيل بسج اعتبار النكث
 الذي ورد في ولوغ الكلب وقيل يدر في الاحليل بانكث وفي المقعدة بانكث وقيل بالسج وقيل بانكث
 ولو جازت النجاسة خروجها قال الزاهد في شرح المنهج مناهجهم بالندس يانه وذلك اجازة والخرج اكثر
 من قدر الدرهم لم يخرج النجاسة لان الجواز يتعلق بالنجاسة ولا ضرر في الكثرة والموسوسة يخرجها بالماء وان كان
 النجاسة المخرج وتيقل من قدر الدرهم كذا نكث عند عذبه عند النجاسة وادى يوسف اليحيى بان النجاسة مفسدة
 والله اعلم ثم كرهوا غير كذا نكث او اراوا المخرج نفس المخرج وادوا من موضع السج فاما في الغسل بالماء عند ما
 اذا تجاوزوا موضع السج اكثر من قدر الدرهم وهذا يعني اخلاف الشيخ هنا على وجه المذاهب واما ما
 فحتماً لا اختلاف التروا بين لانا قوله الا لا اريد ان ارادته النكث المحققة عن اليد لا النكث بالابراة
 وقوله الا لا مخرج يولي على زانها عند مجوزها بالماء كذا يعني ان يخرج من موضع السج وادوا بذكره ما بيناه
 ما ذكره في اول باب التماس بقوله وعدنا في بيها الخ لان السج غير من بل يعني ان ما في المخرج التماس

بغير الامانة ولا نعمة ولا قوة ولا طهر وفي الحديث من اخرج من الحج فهو كاسير النجاسة في كل الموضع غلابة
من الامانة ولا اعتبار ذلك الموضع لواجاب موضوع الاستحسان نجاسة من خارج اكثر من داخله
يلزم بالحج وقيل العصى فلا يلزم ذكره المخرجين في واقع المناكحة ان على سقوط اعتبار ما بين من النجاسة
فما اخرج من الموضع بالحج لان النبي وعنه من ذلك رواه في جامع مسند ابن عبد البر
مسعود بن يحيى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنجوا بالروث والعلامة فانه زادوا نحوكم من
اجبت وفيما اتوا به سلم من حديث علقمة عن ابن مسعود بن يحيى انه عن النبي في الوضوء من البنية وسأله
الزاد فقال عليه السلام كلكم كل عظم وكلكم كل برة فلو انكم ثم قال م لا تنجوا بالروث
ولا بالعلامة فانه زادوا نحوكم من اجبت وفيما اتوا به البخاري من حديث ابي هريرة رضي الله عنه
ولما اتوا به في حديث سلمان قال م لا تنجوا بالروث فانه قال م من طهرا
لجبت وهذا اكثر من في ان النبي عن الروثة ايضا تتعلق حتى الغيرة وسكونه زادوا ليجت فان لم
علق لروايتهم فيصاف اليهم وبما ان الروثة لديهم وطهراهم وكان المصن ارادوا به النبي فانه جاز
الانما يري من حديث سلمان رضي الله عنه قال انها كايول الله عليه السلام ان لا تقبل القبلة
نبايا او بل ونهي عن الروث والعلامة فانه فروع عن بيان غلة النبي وتبصيرها فمصلحة على ما علم
ان الله جعل غلابة من علم على المفصل كما هو مقتضى قاعدة الاصول ولو فعلوا بغيره فلا خلاف في
له النبي المذكور ولما ان النبي يعني في غيره وعلى ما بين فلا ينبغي المشد وعقبه بل هو كما لو تروا
بما هو مقتضى او استخرج من مقتضى حصول المقتضى ولا يتاح سلمه ان التفتة تحصل العلم
ولكن لا نسلم انها تحصل بالروث فانه نجس لانها تقول المراد الروث اليابس فهو
يحقق النجاسة ولا يخلف غير خلاف كما لا يخفى فانه يخلف لان النبي عليه الصلوة
والسلام نهى عنه اخذه الاية الشعة في كتبهم عن ابي قتادة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بل احدكم فلا يمسك ذكره بيمينه واذا اتي الفلأ فلا يمسك بيمينه
فوقه الفراع من ثم هذا الكتاب المصوب الى المولى الشاه سيد السالكين الميرزا محمد باقر الكاظمي قدس سره

كتاب الصوم قدّمه علي كتاب الحج لأنه منه بمنزلة البسيط من الكتب من حيث أنه
عبادة بدنية تخفف من عبادة ومانعة وأخر تعويذ إلى فم الباب وكان حقاً أن يذكرها أولاً
وعم إن في تعويذ قبل التقسيم عسر ولذلك لم يقدم عليه فقد وهم إذا دخل لتفصيل المذموم
في تسهيل التعويذ الآتي ذكره على أنه ما اقتصر على تأخير عن التقسيم إلا أنه من بعض الحكماء
أيضاً وما ذكره علي تقدير حجة لا يصلح وجهه فالتوجه توقف عليه في موضعه بإذن الله تعالى اعلم
أن الصوم في اللغة الامساك مطلقاً وفي الشرع الامساك عن المفطرات الآتي تفصيلها
ومن قال بترك الأكل والشرب والوطئ لم يصعب في العبارة الامساك إلى
عبارة التبرك وعن ذكر المفطرات إلى ذكر أسباب الإفطار وذلك أن الصوم يدور
مع الامساك المذكور ولا يدور مع التبرك المذكور لأنه إذا أكل أو شرب وجاعع بأسبلاً
يوجد تركها والصوم باق بقاء الامساك عن المفطرات فإن واحداً من هذين لم يكن
عمداً علي توقف عليه في الباب الآتي والاعتذار بأنه تعريف على موجب القياس وعدم
اختصاص الصوم في الصورة المذكورة استحساناً لا يخرج من تحقّق أن المفطرات غير متناهية في الكثرة
المذكورة لأن الذي يصل إلى الدماغ وليس منها وكذا الذي يصل إلى الجوف لا من الفم
مفطر وليس من هاتين وجه لا تقتصر عليه ما من طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس وهذا
أولي من قولهم أنها رأتان المتبادر منه التعميم المتعارف وأول من طلوع الشمس
عليها وعليه تولد صلتها أنها عجماء مع النية أي النية المعهودة وهي التي تعتبر بالشرع في
نية من ليس بأهل للصوم لعدم كونها معتبرة شرعاً ومن قال بنية احتياج إلى زيادة تولد
احكام واجب ونفل الواجب قد يطلق ويراد به ما يعاين بالانفس فيشمل الوضوء وقد يطلق

كتاب الصوم
كتاب الحج
كتاب الزكاة
كتاب النكاح
كتاب الطلاق
كتاب الميراث
كتاب الوصية
كتاب القضاء
كتاب الجهاد
كتاب العتق
كتاب النسيئة
كتاب الحلف
كتاب البيعة
كتاب المظالم
كتاب النكاح
كتاب الطلاق
كتاب الميراث
كتاب الوصية
كتاب القضاء
كتاب الجهاد
كتاب العتق
كتاب النسيئة
كتاب الحلف
كتاب البيعة
كتاب المظالم

ويراد به ما يعاين بالانفس والنفوس معا فيكون واسطة بينهما والمصنوع علي كل منهما ما علي
الأول فيما ذكره وعلي الثاني فيقول فيما سياتي صوم رمضان فريضته والمندوب واجب
ومن لم يتنبه علي هذا قال ما قال وماذا بعد الحق ألا الضلال ومن قال راد بالواجب
النفوس لأن الصوم في رمضان ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه فقد اخطأ في كل من مقالتي
آتي الدعوي فلما ثبت عليه نفاذ ما في الدليل لما ان ثبت فريضته رمضان لا يكفي فيما ذكر لأن
المزاد من الواجب منها غير متخفف فيه اعلم أن الصوم سبعة أقسام فرض وواجب مستنون
ومندوب ونفل نكرو وكراهة تنزيه ومكروه وكراهة تحريم والأول صوم رمضان وقضائه
والكفارات لظهاره والقيل والعين وجزاء الصيد وفدية الأذي في الإلهام لثبوت هذه
بالتفصيل عندنا ومنها والاجماع عليها والواجب المندوب والمستنون صوم عاشوراء مع
التاسع والمندوب صوم ثلثة من كل شهر ويستحب كونها الأيام البيض والنفل ما خلا
عن الأربعة المذكورة ولم يثبت كراهته والمكروه منه بها صوم عاشوراء منه داوود والمكروه
منها صوم أيام التشريق والعديد منه ما يتعلق بزمان بعينه الصوم الواجب الشامل
للنفس ينقسم إلى عين ودين والعين ماله وقت معين أما بعين الله تعالى الصوم رمضان
أو بعين العبد كأنه ذا معين والدين ما ليس له وقت معين كقضاء رمضان وصوم
الكفارة والمصنوع عن الأول لعدم نومه وعن الثاني خاصة بغيره وإفادته لمعنى زائد كصوم
قد اطبقوا على أن العلم في ثلثة أشهر مجموع المصاف والمضاف إليه شهر رمضان شهر
ربيع الأول شهر ربيع الآخر فثلاث أشهر منها من قبل حذف بعض الكلمة ألا أنه جوازاً
أجره واشتد العلم في المصاف والمضاف إليه حيث أعربوا الجزئين ذكره الفاضل القفاري
في شرح الكشاف فيجوز نية من قبل التمتع باعتبار ثنائي جزئي الكلام الراجح إذا دخل
لتعلقه بزمان معين في جوازه بنية من قبل علي توقف عليه في بيان الفرق الثاني ما بين
وبين الزوال سياتي أنه علي خلاف الراجح بل خلاف الصحيح لقوله تعالى كتب عليكم الصيام

كتاب الصوم
كتاب الحج
كتاب الزكاة
كتاب النكاح
كتاب الطلاق
كتاب الميراث
كتاب الوصية
كتاب القضاء
كتاب الجهاد
كتاب العتق
كتاب النسيئة
كتاب الحلف
كتاب البيعة
كتاب المظالم

لما روي عليه ان يقال انه عام حص منه البعض الذي لم يحجر عليه فلم التكليف من الصبي والمجنون
 يكون دليلا ظاهريا عام من افادة الفرضية القطعية تدركه بقوله وعلى فرضية انعقد
 الاجماع اتفق ولو لا ذلك لكان حقه ان يقول والملاجماع وبعد دليلا آخر قد تبرر وحده
 يكفي جاحده بكون الكافر من الكفره اذا دعه كافر قال انكس كالمطلب محل البيت
 وكان شيعيا وعائنة قد كفر على حكمه وطائفة قالوا سبي ومذهب وبشدين
 من كفرة ذكره العلامة النجاشي في الناس وعلمه قول بشا ربحا لم يصل
 بن عطاء وكان خارجا عن الزناد ما بالي وبالكلمة يكونون رجلا لكفره ورجلا يعني الخارج
 اذا كفر واعتذر في سبب عنه والمنذور واجب اطلاق المنذور ولم يقيده بالبحر وان
 كان سباق الكلام فيه لموم اختصاص حكم المنكوبة فالمراد من الثاني في قوله
 وسبب الثاني النذور والمنذور مطلقا معناه كان او غير معين لقوله تعالى وليوفوا نذورهم
 اعلم ان النذر المذكور عام حص منه البعض وهو النذر بالمعصية وبالسبب بقوله
 في العبارة كالموضو لكل صلوة وما ليس من جنسه واجب كعبادة الكفر في ولم ينفذ الاجماع
 على وجوب ما بقي بعد التخصيص وبذلك فارق صوم رمضان ومنهم ان العقل دل
 على عدم وجوب الصوم على المجانين والجهليين والاحباب للاخذ من التخصيص في نفس
 الصوم لكان قطعيا مثبتا لفرضية مع قطع النظر عن الاجماع الدال عليها وبه فارق نقض
 النذر فقه وهم اذ لا دلالة عقل على عدم وجوب الصوم على المسافر انما ذلك بالسمع وهو
 من جملة احباب الاخذ وانما الحق ان التخصيص المذكور ثابت بالاجماع ولا بد له من سند
 وهو المحقق في الحقيقة فالاجماع كاشف عنه ومقتوله وعند عدم العلم بالناسخ يحمل على المثبتة
 على ما تقر في موضع فلا وجه لما قيل من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فقلنا
 عن موهبة كونه مقارنا وما الجواب عنه بان سبب الوجوب في صوم رمضان وسوء شهود
 الشهر من الشارع وفي المنذور وهو النذر من كان التناوب بالاول فرضا دون الثاني

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

فبقاين كمال الرب والباب عبد فخرج عن سنن الصواب لانه على تقدير صحة ما روي
 نفعا في دفع ما ذكر لان الكلام في الفرق بين الصيق المذكورين من حيث فعدا عما من
 افادة الفرضية دون التام لاني الفرق بين حكمها وانما خلا على تقدير صحة ادلاستد
 لمن كلام القوم بل هو خلاف ما في كتبهم فان مدار الفرق بين الفرض والعاجب
 المذكور فيهما على ان دليل الاول قطعي دون الثاني ولا عبرة لسبب الوجوب والفرض و
 سبب الاول يعني سبب صوم رمضان الشهود لا توجه عليه ان يقال لو كان سببه
 جميع الشر لوقع الصوم العاجب في سوال ولا وجوب قبل تمام السبب تدركه بقوله وكل
 يوم سبب وجوب صومته يعني ان صوم رمضان ليس عبادة واحدة بل عبادات
 متعددة ولها اسباب متعددة بحسبها حتى قالوا اذا بلغ البعني في ثناء الشهر بزمه ما
 بقي لا ما يعني لان الصيام متفرق في الايام تغرق الصلوات في اليوم واليلية بل شدة فان
 فان بين كل يومين ليلة لا يصلح لاداء الصوم احلا وتمتصلي لاداء الصلوة قضاء وتغلي فجعل
 كل يوم سببا على حدة كوقت كل خلق ثم ان السبب الجزاء الاول من كل يوم لا يكاد ان يفرم ان
 يجب صوم كل يوم بعد تمام ذلك اليوم ولا الجزاء المطلق والتالوجب صوم يوم بلغ فيه البعني
 ولا وجه لان يكون الشهر سببا باعتبار جزئية الاول او باعتبار جزئية المطلق اذ لم يفرم على الاول
 ان لا يجب صوم ما بقي على من بلغ في ثناء الشهر ويفرم على الثاني ان يجب صوم الكل في الصورة
 المذكورة والنية من شرط اي ان شرط وجوب الصوم لا اختصاص بالمنوع منه وفي
 زيادة من دلالة علي ان الشرط او كالمطهارة عن الحيض والنفس والحداد شرطا صحة ادايته
 اعلم ان شرطه على ثمة انواع شرطه وجوبه كالاسلام والعقل والبلوغ وشرطه وجوبه ان
 كالتمتع والاقامة وشرطه صحة ادايته وقدمه بآية انما وسببته اي سببته اشتراط الصوم بالنية
 يعني بقوله الصوم ركن واحد منه والنية لتعيينه فان قوله والنية لتعيينه منفع عن انها لا بد منها
 في مطلق الصوم لا بقوله ولانه يوم صوم الح لانه دلالة على اجماع النية غير ظاهرة على انه

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في قوله تعالى وليوفوا نذورهم

في يوم رمضان والكلام في اشتراط طهارة الصوم على ما نهت عليه ونفسه عطف
على نية اي سفسر ما بهد الشارعية وهو ان يكون الامساك مدته وهذا ايضا يقول
المذكور يكون البيان والتفسير كلهما في موضع واحد لم يجد في الاستقبال في المعطوف
فانهم لا يصيام لمن لم يسه العيام من الليل مبني الاجتهاد به على ان يكون متعلق العلة
بالفعل كما هو الاصل وقد شهد له ما في رواية الادار فلي عن عابته رضى الله عنه ما من قوله
من لم يمت بيت مكان قوله لمن لم يصوم ولما قوله بعد ما شهد الاحاديث واما قوله ثم اتوا
الصيام فحيث عينا اظهر من حيث ناحت قال ثم اتوا ولم يقل صوموا كما ان حجة قوله
لا يصام لمن لم يسه العيام من الليل لما اظهر من حجة عينا حيث قال من الليل ولم يقل
في الليل وذلك ان من لم يسه العيام في الغاية وتعلقه بالصيام اولى له فاعني اما الاول فظاهر
لقرينه منه واما الثاني في فلان الامانة في نفس الصيام حقيقي وفي شبهه على ما لوجه ان يمتك
المخالف بما ورد في رواية الادار فلي ومن لم ياكل فليصوم ولا يصوم فليصوم الصوم القوي
لا انه لو كان كذلك لكان الاكل غير سواه ونزول الفرق بينهما بالفظيح فمخلفا لمعني يلب
لا يابا على نية الغفلة والكمال كما في قوله لا يصوم لغيره في المسجد او معناه لم يواته صوم من الليل
قد نهت فيما سبق على اندفاع هذا الجمل بما ورد في رواية اخرى من عبارة لم يمت ولانه
صوم يوم لا يفرغ عن تقريره احتاج احوالنا بالنقص في مقابلته احتاج المخالف بالنقص وتبرج
ما تمسك به احوالنا على ما تمسك به المخالف بانه قابل للتأويل دون الاول والاصل عندنا في
النصين حمل احدهما على الآخر وتأويل ما يتل التاويل شرع في تقريره احتاجهم بالقياس في مقابلة
احتاجه بالقياس على وجه يتفق بالنية على وجه رجمان تباينهم على تباينهم وذلك
لان ما كانوا من ان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات واما شرط النية لتبين
ذلك الامساك انه لا يمتد زمانه والعادة فلهما وجدت في اكثرهما مارت كانا
وجدت في جميعهما رجمان جانب الوجود بالكثره كما في النقل فان كل واحد منهما عبادة

في قوله

في قوله

عبادة اما مساك متعلق بالنية فلما جاز في النقل بالاجماع ما قلنا من الرجمان بالكثره
جاءهنا بالقياس الصحيح يرجع الى معنى في الذات وما قاله المخالف من فساد الصوم منقذ
النية في اول الاخبار لانه صوم فرض يرجع الى معنى في الحال لان الغرضية حال متعرض
على ذات الصوم والتمتع بالذات اولى من التمتع بالحال ومعنى قوله صوم يوم صوم
ذلك اليوم بعضه على بعض من النطق لانه حيث قال في تقرير الوجه المذكور ولانه صوم
ذلك اليوم فيوقف على صوم ذلك اليوم وهو النقل لا على صوم آخر وفي قوله لا يمتك
القضاء لان الامساك المتعلق بوجوه الامساك في تمام الوجوه المذكور ولانه على ان التعويل على ما قلنا
لا على ما وقع في بعض النسخ وافتد عليه الشراح من قوله ولانه يوم صوم اذ لا تمتد
لوجه الخطأ المذكور على من النسخ كما لا يخفى على من ما نقل واجاده فاعني انه الجاهلي
الى الرشاد فيوقف الامساك اي يتوقف مطلق الامساك على ان يتعبد
بالنية بعد ذلك لا يراك فضيلة الوقت الذي تنوت لا الى حلف لان فضيلة
صوم رمضان لا يقال الا بالاداء فيه قال من من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الله
كله واذا توقف الامساك واقترنت بالنية بالكثره ترجح جانب الوجود فيحصل كما قلنا
النية بالجمع كما في النقل المراد صوم يوم كامل فانه انما ذكر ما لا يجمع فلا اتجاه
لما قيل عنده اي عند انحصار صياما في النقل من حين نوي ولا وجه لما قيل في دفعه ان هذا
الامساك من اول النهار بشرط البصيرة صياح في هذا اليوم فلو لا يصير ورته صياح من ا
اول اليوم كما شرط الامساك في قوله لان اشتراط الامساك في غير اوقات الصوم
ليصير صياح في وقت آخر لا نظيره لانه الزام للصوم وهو لا يقول به والكلام على ما هو سلم
عنده على اضعف عند المقدرة المار ذكره بالاعمال فلما جاز في النقل بالاجماع المتعلق لانهما اركان
يعني ان لكل منهما اركانا متعدي كالركوع والسجود والوقوف والطواف فيشرط فيهما
بالعقد على ادائها اي لا يحل لبعض الاركان على النية لانه توقف على صوم ذلك اليوم وهو النقل

في قوله

في قوله

في قوله

تقديره اسماك في اول النهار يتوقف على يوم ذلك اليوم وسوا النفل لا على القضاء لانه
 محتمل الوقت فان خارج وضعه الشرعي للنفل والتوقف على الموضوعات الاصلية لا على المحتملات
 واذا توقف النفل لا يصير بعده للقضاء حتى لا يصير بعض الصوم نفلا او حفصة واحدا فشرطت
 النية من اول اليوم بغير الاسماك من اوله من العارض الذي يحكم الوقت ومن قال بنفل
 الوقت من الوجوب الى التحمل لم يصح كالاكتفي وسوا لا يصح لا ينبغي عليك ان يوجب
 التحليل لا في ذكره ان يقال وهو الصحيح ولا فرق بين المسافر والمقيم يعني فيما من شهر كذا
 الصوم بالنية وجواز ما لا ينسب اليه في المسافر والمقيم من الدليل ما تمسك به في الموضعين
 ومن قصر بان خلافه على ثبوت نية تقصر بآدي بطلان النية لو قال ثبتة لكان اولى اذ لا بد
 من تعيين جنس الصوم من بين العبادات ونية واجب افر اجل في موضع التفصيل
 واصل في مقام الاتمام بالبيان وذلك ان صوم رمضان لا يباذي بكل واحد ما ذكره وما انذر
 المعين فيما دى باحدى الاولين دون الثالث قال الامام شمس المائنة الرضوي في
 اصوله فاذا انوي واجبا ثم كان من ذلك الواجب لان المشروع في الوقت قبل نذره
 كان صاغا لا داوا واجب افر اذا نذر في اليوم نذره وكما ان الصلابة لا يندم بنذره لان تصرف
 انما در صبح في محل حقه وذلك في جعل ما كان مشروعا لغيره فاجبا بنذره فانما في الصلابة
 بس من حقه في شيء فلا يصير تصرفه فاذا بقيت الصلابة ما دوى الواجب الا ان يبعد
 عنه بخلاف شهر رمضان فعدا نفي فيه صلاحية الاسماك لاداء الصوم افر سوى الغرض و
 بلغه بنية واجبا افر فلا يفتونية النفل وكان المحض نية على الاختصاص المذكور بتقدير الدليل في
 الغرض حيث قال ولما ان الغرض متعين فيه سمي بقوله ثم اتوا الصيام الى الليل وما لا يتعد
 بقوله ثم اذا استلخ شعبان فلا صوم الا رمضان فلا وجه لالتمسك به على اصل ابي حنيفة كما سباني
 انه يقول يادى واجب افر في حق المعذور فيصاف باصل النية اري كل ما هو متعين في زمان
 صواب باصل النية كالمسحوق في الدار صواب باسم جنس وما هو الواجب في منزلة الموجود

على ان الساعات في كل يوم
 في كل يوم في كل سنة
 في كل سنة في كل يوم

فلا يخفى ان يقال المشقة في المكان انما يقال باسم جنس اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد
 بتجديد تكليف يقال باسم جنس وانما قيل ان يكون معدوما كالمسحوق انما يقال باسم جنس
 بان نوي الصوم المشروع في الوقت لا ينسب ان يقال باسم جنس وهذا لا يخفى على من يعلم
 ذكره بل هو موجود افر على ما ذكره المحقق في قوله ان الغرض متعين فيه فيصاف باصل النية
 كالمسحوق في الدار صواب باسم جنس بتجديد التكليف الا ان في معنى الغرض الاول الصوم
 يادى بطلان النية وهو بالصلابة في قوله ان نوي النفل او واجبا ثم التحمل للصلابة
 الباقيتين ونحوه فاعلم ومن قرأ في صورة السؤال والجواب فعدل عن نفع الصواب كما ينبغي
 على نوي الابواب وقد لغت الجملة لان الوقت لا يتبدل بخلاف القول بالكون والموجود
 في الدار زيد لان الدار يحتمل ان يجعل فيه يكون في الاصل وليس من ضرورة بطلان الوقت
 اذا لم يكن لازما بطلان اذا صام المريض والمسافر بنية واجب افر هذه التسوية بين المريض و
 المسافر على نفعه النافعي من الحار وفي وسور ايتاح من عن ابي حنيفة والمذكور في المصنفين
 الفرق بينهما ووجه ان اباحة الغطر عند العجز عن اداء الصوم فانما عند القدرة فهو الصحيح
 سواء اختلف المسافر فان الرخصة في حقه تتعلق بعجزه بل ان تمام السفر الظاهر مقامه وهو موجود
 في الايضاح ان هذا الفرق ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان ومساوئهما انما في وجوب
 المحض واكثر من ايتاح بخاري لان رخصة معاهدة خوف اذنا والمريض لا يحقده لكان كالمسافر
 في تتعلق الرخصة بعجزه فتقدره بر والفرق على صحتها كانه فليس انما على الرواية الا في احواله
 الى تقدير الوجوه وليس الامر كقوله لان الوجوه المذكور لا يمتشي فيه لعدم التعميم فيه وموجبا
 انه لما كان له عرف هذه اليوم الى حاجته الدينية كان له اي حاجته الى نية بالفرق الاولى
 هذا في المسافر وفي المريض فقال الامام الشافعي قسما التسوية بينه وبين المسافر على
 رواية نوازدي يوسف يوجب ان يكون في المريض ايضا جازا عن التطوع ما ثبت
 في الذمة كما عرفت فيما تقدم انه من حكمه من الشبهة في الذمة فانما في قوله فلا يجوز

على ان الساعات في كل يوم
 في كل يوم في كل سنة
 في كل سنة في كل يوم

تتمية وقوله لا تفر متعين بيان لوجه التفرع بغيرها مدغم فخر وسوان مفهوم قوله
يجوز لأبنة من البليل أن يكون البيت صما وليس كذلك لو نوي مع طلوع الفجر باز
لأن الواجب قرآن النية بالصوم لا بتدبيرها صرح به في الثانية وفي الأخيرة أن القيلس يتقني
أن يكون النية فائدة للشروع في الصوم كما في الصلوة ألا ما استطنا اعتبار القياس
وجودنا الصوم بنية متقدمة على الشروع في الصوم ضرورة دفعا للحج وعليه يفتي هذا
قوله لا بد من التعيين من الأبداء فمن وجب تخليطه والحلل تدافع قائل بنية قبل الزوال
كانت في ما قدر من الخلل في عبارة المختص وهي ما بينه وبين الزوال إذا كان قد ان
يقول بنية قبل نصف النهار فإن منبني انتظام قوله فيما سياتي في نوع قرآن النية أكثره على
ذلك ومن رام صلاحه فقال في قبل نصف النهار لم يدعنا حيز يرفع الفرق بين المتكول
عن المختص والمتكول من الجماع الصغير والكبير لم يفتيه كالأختي وقال في نوع هذا في
أحد قوله وجه إطلاق ما روي في رد قول ما كنت فائدة لا فصل فيه من ما قبل نصف النهار وبين
ويجوز تحمله على ما قبله بدليل ذكره بقوله لا تفر عبارة الخ ويستفي نفسا يجب أن يكون عليه على
الكفاية حتى لو ثبت الرواية بنظر البعض سقط من الجميع وألا اتعوا عن أفهم إذا الصوم واجب
غداه روية الحلال ولا يتوصل إليها بالنظر فيجب وجوبه وبهذا التفصيل بين أن عبارة
ينبغي لا ينبغي من لائق الظاهر منها عدم الوجوب فإن رواه لزمه رواية الحلال قبل
الزوال وبعد وهو لليلة المستقبلة عند أبي حنيفة ووجهه وقال أبو يوسف إذا كان
قبل الزوال وبعد إلى وقت العصر فهو لليلة الماضية أما إذا كان بعد العصر فهو لليلة
المستقبلة كذا في الفتحة وانما رتقها ذكره المصنف في التحنيس وبهذا التفصيل
بين فائدة التماس في اليوم التاسع وظهر وجه الاحمال في قوله فان رواه وان ثم
عليهم أي سببهم بسببها وكفى من قوله غمشت الشيء إذا عطيت فهو مفهوم
فأكلوا العتق عبارة الحديث في العتقين فأكلوا عدة شعبان ثلثين ولأن الأصل

ومن ثم أن ذلك لا ينافي مع ما روي في
أنه إذا كان في وقت العصر
فأكلوا العتق

الأصل بقاء الشهر الأصل في كل شيء موجود بقاؤه إلى أن يوجد ما يزيله وسببان وجود
فيبقى إلى أن ينتهي ما يزيله من روية أو كمال عدة قال الزاهد في شرح المختص وقيل
رجع إلى المنع فقد خالف الشرح قال رسول الله عم من أتى كاهنا أو نجسا فصدقه بما
قال فهو كافر بما أنزل على محمد ولا يصومون يوم الشك اليوم الثلثون لا يصومون
يوم الشك إلا إذا غم الحلال وأما إذا كانت السماء معيبة ولم يكن في نظر الحلال ما يمنع
الرواية من جبل وغيره فلا يصوم يوم الشك لعدم الشك كذا قيل وفيه نظر نفق
على وجهه بآذان الله وحسن قال ويوم الشك هو اليوم الذي يتم به الثلثون لمن استكمل
ولم يهل الحلال ليلة الشك واستدار السماء بالتمام لم يصعب في الاقتصار على الاستدراك بالتمام
وكذا من قال بان غم الحلال رمضان في اليوم التاسع والعشرين من شعبان فوقع
في اليوم الثنتين أنه من شعبان أو رمضان حيث نفس اليوم التاسع بذكر ولا اختصاص
له بل يوم وليلة الثنتين لقوله عدم الايضام اليوم الذي يستكمل فيه حديث مجهول
وقيل لأصله وهذا المسئلة على وجه صحيح على ما ذكره شيخ الاسلام في بسوطه سبعة
والكس جعلها حنة وذلك أن التردد في وصف النية يجعل التردد بين الوفتي وجواب
أخر وبينه وبين الطلوع والكس لم يفرق بينهما بجعل كل قسم ما على حدة كما فعله شيخ الاسلام
وكذلك ذكر القطوع مطلقا فتناول قسميه ورد على الشئ في حيث فرق بينهما
فخرج الاقسام السبعة إلى خمسة ومنهم أن المص ترك بعض تلك الاقسام حيث
قال وهذه المسئلة على وجه ذكره المص منها خمسة فقد وهم وهو مكره ولا ريب
وذلك أن قوله لا يصام صيغة نفي بمعنى النهي وقد تقرر في الاصول أن النهي عن الافعال
أهمية تقرر المشروعية وبورث الكراهية وإن ظهر أنه من شعبان أو ثمانية
من شعبان بعد تمام رمضان فأكروا من الاضطرار في قوله وان افطر لم يقضه الاضطرار قبل
ظهور ما ذكره الاضطرار بعد ظهوره كما توهم لأنه في معنى المظنون حيث شرع فيه على احتمال

هذا ما استدلوا به في كتابه

مراجعة

مراجعة

مراجعة

مراجعة

مراجعة

مراجعة

ان عليه صوما وان ان ليس عليه ولا قضاء للمنفون لشدة مسقطها عنهما والقضاء
 منوط بالانضمام او بالانضمام وكذا الاقضية لا معنى لها قال في معنى المنفون لا ليس
 بمنفون بل مشكوك ومن لم يتب هذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الفصل ومن قال
 لا ينبغي المنفون حيث ظن ان عليه صوما لم يصيب في قوله حيث ظن كما لا يخفى قال في البراءة
 واختلاف المجانب في الصوم المنفون اذا اخذ به بان شرع في صوم على ظن انه عليه ثم تبين انه
 ليس عليه فانظر متدا قال المجانب انكته لا قضاء عليه كون لا فصل ان بمعنى فيه وقال في قوله
 الا ان هذا دون الاول اذ ليس فيه تشبه باهل الكتاب يجهز به لوجود اصل البنية هذا
 في الصحيح المقيم بالاتفاق وفي المريض المسافر على صلها لا على صلها لا قرآن المريض والمسافر
 اذا صام في رمضان بنية واجب آتوا منع عنه فمن قال ان كلامه هنا فاهلهم يصيب لانه
 منهج عنه فيكون ما قلنا بانه اي به ما في الذمة من الواجب الكامل وهو الاصح لا يقال
 نفلي هذا ليكون قوله فيما تقدم وهو كونه على خلاف الاصح ان الحسن تدارك بقوله والكرامة
 كصورة النهي لان المنهي عنه الظاهر انه اراد النهي ما في قوله لم لا تقدموا على رمضان بعموم
 يوم وبصوم يومين يرشدك اليه قوله هو التقدم ويرد عليه ان هنا نهيا فهو موافق قوله لم
 لا يصام اليوم الذي يستب فيه انه من رمضان الا تطوعا وموجوبه من شمل الواجب
 ومن قال في الصورة المذكورة انه لا يجوز به انما تشكك به لا يجوز الصوم والكرامة هنا
 بصورة النهي اراد النهي عن التقدم على رمضان بصوم يعني ان المنهي حقيقة التقدم عليه
 بصوم رمضان على ما مر اليه الاشارة وما في تبعيد هذا بيان ان الا ان في صورة النهي تادوا
 لا فمن فيه رد كراهة ضعيفة لا يورث نقصا في العبادة ومن قال لان النهي ورد
 في التقدم بصوم رمضان الا انما كان مثل صوم رمضان في الغرضية اثبتنا فيه نوع
 كراهة فقدس اي في قوله في الغرضية سهوا ظاهرا ومن قال انما اثبتنا الكراهية لتساو
 عموم نفي حديث وصوت قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه فقد اخطا ولم يدرك تناول

في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه
 في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه

تناول النهي لما نحن فيه فاما حقيقة الصورة لما روينا من قوله لم لا يصام اليوم الذي يستب
 فيه ازمن رمضان الا تطوعا والتحليل بالكتشاف المذكور فيه وهو باطل نهجته على ان نفي
 في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه اذا كان ابتداء ما لا يري وجه قول الزيلعي ههنا وما رواه صاحب الحاشية
 من قوله من صام يوم ثقتا على ما القاسم وقوله لا يصام الذي يستب فيه الا تطوعا لا اهل
 ويروي الاول موقفا على ما روي عن ابن رجب في نهجته وهو في مثله كالمرجع لان الخبر الاول
 غير مذكور في الهداية من صام يوم ثقتا فيه ما رويته ومن المصدقين في شرح هذا الكتاب
 من زعم كان نهجته حيث عد الحديث المذكور رابع الاحاديث التي ذكرها الحسن علي سبيل
 الابدية او بان لا يكون موافقا لصوم كان يصوم في ذلك اليوم ولما كان استئصال الشئ
 في ذلك بقوله لم لا تطوعا على رمضان بصوم يوم الحديث تدارك الجواب عنه بقوله و
 المراد انما والمراد بقليل لا تقبل الا ان التقدم على الشئ بالشيء انما يكون من جنس ذلك
 الشئ فيكون التقدم على رمضان بصوم رمضان ويرد عليه ان انواع الصيام كلها من جنس
 واحد ثم ان العبادة الصحيحة لان التقدم على الشئ انما يكون من جنس ذلك الشئ
 والمراد من التقدم على التاديل المذكور القصد والنية اذ لا يمكن لغيره ذلك فان قلت لم
 حصص يوم وبومين بالذكر والحكم كذلك في الاكثر ايضا قلت ما ذكرتم قل فقلت كانت
 منطمة العفو كما في كثير من الاحكام فكان احق بالتعرض ليعرف الحكم فيما فوقه بطريق الدلالة اقتدا
 بعلي وعائشة ثم ذكر في الغاية رد علي للحصان عليها ربه مذهبه خلاف ذلك فانها كانت
 بصوم ما لا يقولان تقصوم يوما من شعبان احب اليها من ان تغد يوما من رمضان
 ولا تبلغ قول عائشة ربه ما من مسعود ربه قال لان افطر يوما من رمضان واقتضى حب
 الي من ان تؤمم زيادة في رمضان فقلت كما سمع قوله لم هذا ينبغي ويحكم من هذه الحكمة
 فقال هذا من التثنية لا من التثنية وبما قرأنا في ما قيل لانها كانا يصومان بنية رمضان لانه
 يوديه قبل اوانه يعني ان النهي في الحديث المذكور معلول بنية وهي اداء الصوم قبل اوانه ولا ياب

في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه

في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه

في قوله لا يصام اليوم الذي يستب فيه

ذلك في التطوع فليكنه وانما قيل والدليل على ذلك ان ما دل الشهر وقت لظهور الصوم
 الشهر فليست بالتقدم بالتطوع فليس شيء الاثر ان اراد التقدم بالتطوع على رمضان
 فالتزويج غير تام ولا يلزم ما ذكره ما قد روي ١٥١ اراد التقدم به على وقته فالتقريب غير حاصل
 وذلك ظاهر الى وقت الزوال حقه ان يقول ان يذهب وقت النية لا وقت
 فيما تقدم ان يذهب قبل الزوال في الواقع او يقول ان النية فلا نه فهل سماعه ترجيح في
 المحقق على ما في الجامع الصغير فقال السنة اي سنة العتيقان المذكور في الحديث المنقول عن عمار
 بن ماسر وانه الاثر في هذا الباب في حكم الجواز لا داخل للمأني فيه ويجوز ان يكون ما ذكره
 طه كل من الامم من الصوم والافطار وانما الثاني فقد بين انهما واما الاول فلان في عدم
 الصوم فقد عدم المبالاة بالنواض ومنهم من قال اي سنة الرد وقضى لان من جهتهم يجب
 ان يصام يوم السبت عن رمضان ولا يخفى فانه من البعد لعدم العهد بهم ومن جهتهم على ان
 حقه ان يقول اي سنة الرد وقضى بان يصوم المراد من التخصيص في النية التمر ودينها واصلها التخصيص
 يقال يخرج في الامم اذا تقرر فيه بين امرين كل واحد من صوم رمضان في يوم السبت وصوم يوم
 آخر وقد روي ما منهم من ان يكون في كراهة الاخر خلاف لما في حقيقته في حق المعذور لشدة وجده
مسقطا يعني انه في معنى المطلقين وقد مر بيان يجب ان لا يعقد زيادة عبارة يجب ان
 عن التعالفة بل فيها ايهام عدم الردا عن اصحابنا في هذه المسئلة وكذلك حلت عنها
 عادة الكتب وان لم يقبل الامام شهادته الامام قد قيل في مادة الرد عليها وقد لا يتبناها
 سباني بيانهم والكلام ههنا في مقام آخر ولا شك لم يرض بقولها وعنده من كتب تنبيه ذلك
 قال وحل تنبيهها ولم يذكره ثم شرع في تفصيل ذلك لم يحسن كالاخيه وقد راي ظاهره فيجب
 العمل به لان المكلف يتعبد بما ظهر عنده وان لم يظهر عنده وهداه من تمام الاستدلال انه
 بطريق العقول كما تقرر من قال ولان المكلف يتعبد بما عاين وان لم يشك في كنهه في حق غيره
 ان افطر بالواقع هذا التخصيص منه لا يرب عده التعليل الذي يحول عليه بل برده ضرورة ان

سنة

سنة

في صوم الامم

ان موجبه العموم وشمول الحكم لجميع المخططات حقيقة تعني عنده على ما سياتي في التيقن ودعوى
 التيقن ههنا لا بد قبل ظهور احتمال الخط وتوفره عند التمر بالرواية وموتامة الخط فانها
 يطلق العفا بمرءة ما شرعا كما في شهادة الناسق قبل وحيي انما يمكنه لان ما ساوى غيره
 في الخط ظاهر او الخط واحد البصر ووجه الردى وبعد المسافة فالتقدم عدم اخضاعه بالرواية من
 بين سائر الناس فيكون غافلا وكان هذا القائل غافلا عن قول الحسن في ما سياتي و
 لا فرق بين اهل الحرم ومن ورد من خارج الحرم من سائر ما نحن فيه والآن نأين المسألات في
 المخططين من ورد من خارج الحرم ومن بقي الهنا شي لا بد من التنبية عليه وهو ان الفتنة
 المذكورة فيما اذا تفرغ بالرواية بالسلامة واما اذا تفرغ بها وفي السماء فلهذا فلا وجه لكتلة السنة
 ومع ذلك قد مر دلتها وتعد عدم صلاحية لها او فقدان شرط قبولها فعلى هذا لا بد من
 تقييد عدم القبول المذكور فيما تقدم بان يكون ذلك عند تفرغه بالرواية بل على في السماء فادور
 شبهة اي اورث ردوا عما في شهادتها بدليل شرعي شبهه ومن استظهر ردوا عما في
 شهادتها بدور عن حيث لا اعتبار وقال ان تفرغه بالرواية يوم العطف فيه يقع الشبهة لم
 ينفع عن ذلك الخلاف الا في ذكر ما يعيد هذا هذه الكفارة انما قال وهذه احتمل
 عن سائر الكفارات فانها لا تنذري بالشبهة على النسخ من قال ههنا اي كفارة
 الخط لان جهة العقوبة فيها راجعة وتهدد الجبري فيها التداخل دون سائر الكفارات
 ولا يجب على المخطي والكله بخلاف كراهية كفارة اليمين فمن اسقط عبارة هذه وقلي
 والكفارة تنذري بالشبهات لما فيها من معنى العقوبة لم يصيب اختلاف المشايخ في
 اي في وجوب الكفارة ح لعدم الرواية فيمن اصحابنا المتقدمين وقيام الدليل عن
 الطرفين فيلزم يجب الكفارة لتيقنه بالرواية والامام لم يرد شهادته بغيره شبهة
 وقيل لا يجب لقوله ثم صومكم يوم يصومون وهذا ليس بيوم صوم في حق الجماعة
 وقال صاحب المخطوط والجميع انه يجب الكفارة لان الوجوب عليه لا يحاط فان

سنة

عادة

في صوم الامم
 في صوم الامم
 في صوم الامم

ليس الوجوب عليه ما قد مر من قولهم صوموا لرؤيتي قلت بأن الله معلق بالاحتياط
 فانهم قبل الامام شهادة الواحد العدل قال في الذخيرة كان الشيخ الامام ابو بكر محمد بن
 الفضل يقول ان كانت السماء متغيرة فما قبل شهادة الواحد اذ افسره وقال رايته
 الهلال خارج البلد في العشاء او يقول رايته في البصرة بين حلال الحجاب في وقت يطل
 في الحجاب ثم يخيل ما يدون هذا التفسير لا قبل المكان التهمة ويستطر العدالة قال
 الحسن في التجنيس وروي الحسن في نسخة انه قيل شهادة مستو الحال على رؤيته
 الهلال ومسا الصحيح لان قول العاصم في الديانات غير مقبول انما لم يقل مردود لان الحكم
 فيه التوقف قال تتران جاكم فاسق نبيا فيشوا ولا حاجة الى تقييد الديانات بالتي يمكن
 تحقيقها من جهة العدل لان قبول قول العاصم بعد التوقي في ما لا يمكن تحقيقها من جهة العدل
 لا ينافي في عدم قبوله بمعنى التوقف بل تحقيقه فانه لو الحكم التوقف لما منع له التحري وما قرنا
 بين اثنين ان كان قال لان جبر العاصم في الديانات مردود ولم يعيب ان يكون مستورا
 لو قال ان يكون ظاهر العدالة او مستورا كان ادلي لان التاويل بموجب قوله لا وغير
 عدل لا يحجز به الاخير فقط والمسطور من اليعرف بالعدالة ولا بالعدارة وفي الذخيرة ذكر
 الطحاوي انه قيل شهادة العاصم وعلي هذا الاجمال لما قيل المذكور لانه شهادة من وجه
 وذلك شريطة فيه ان حضوره الى مجلس القاضي والعدالة ولا يكون مازنا الابد العضا والاول
 وهو ظاهر الرواية بين اهلنا اصح لان المراد من الشهادة في النسخ الشهادة من كل وجه
 وهذه ليست كذلك وكذلك لا يشترط الحرية والذكورة واجبة عليه ما ذكرناه يعني الذي
 ذكره بقوله امر ديني ولا يذهب عليك ان الاجتماع عليه لا يشترط قويا فحقه ان يقدم
 ما روي عنه من قبوله شهادة اعرابي في ذلك رده ابو داود والترمذي لا يظنون حجة
 بموجب تلك الشهادة بل لم يكون هلال شوال وهذا ظاهر وان خفي على من قال يعني و
 لم يرد الهلال لا يظنون فيما روي الحسن عن ابي جعفر قال في الذخيرة قال ابو جعفر

رواه

رواه

رواه

وابو يوسف صومون في الغد وان كان يوم الحادي وتلتين ولا ينظرون للاحتياط لجواز
 ان ما ناه حلال ولا هلال وعن محمد بن ابي نعيم يظنون سئل محمد بن عن هذه المسئلة فقال
 يشترط الفطر حكم القاضي لا يقول الواحد يعني ثبت بناء لا ابتداء وليس بهج الطريق والشر
 نظير هذا كما توهم لان صحة تيممها لا يكون احالة بل في موضع سبع شئ آخر على ما بين في موضع التيمم
 فما نحن فيه احالة خاصة كان بناء على ثبوت امر آخر والفرق واضح وفي الذخيرة قال الحسن انما
 اعملى في هذا الاختلاف فيما اذا لم يردوا هلال شوال والسماعية فاما اذا كانت متغيرة فانهم
 يظنون بلما خلاف وهذا اذا شهد على رمضان واحد واما اذا شهدا شان فانهم يظنون
 بالاتفاق وان كانت السماء معيلا ليه اشراق القدر وروي الحاكم في المستقى بناء على التمسك
 بشهادة القابلة قبل هذا انما يقع على قولنا اني جئته والحقيقة والحقيقة ان لا حاجة الى دليل قطعا
 ايضا لان ثبوت النسب بالتمسك القائم بقيام العدة وشهادة القابلة ما يثبت بها ما هو في
 تعيين الولد على ما بين في باب ثبوت النسب حتى يولد جميع شئ من بقاء محقة كذا قال
 الحسن في تخارقات النوازل يقع العلم بحجرهم المراد من العلم بهذا على ما ذكر في النسخ ما
 يوجب العمل وموغالب الظن لا اليقين كما توهم قال في الحاشية فان كان من وجه فشهدوا
 على رؤيته الهلال في المص لا قبل ان الشهادة من يقع العلم بشهادتهم واختلفوا في تقديم
 ذلك على ابي يوسف انه قد روي عن كافي القسامة وعن محمد بن حنفية بنوا لرجل من كل جانب
 هكذا روي عن ابي يوسف وروي انه قيل شهادة اهل محلة ولا يذهب عليك ان قوله واختلفوا
 في تقدير ذلك يعني في تقدير من يقع العلم بشهادتهم مرجح في ان مرادهم من العلم هنا ليس
 العلم اليقيني الحاصل بالجلوس الى اهل العلم الظن الموجب للعمل لان التمسك بالرؤية في مثل هذه
 الحالة القابلة ان يقول سكتا ان التمسك بالرؤية في مثل تلك الحالة ليس بيسم الغلط لكن لا يرتب
 عليه وجوب التوقف فيه الى ان يبلغ الحد المذكور انما ترتبه على ان يكون اختصاص جماعة بالرؤية
 في مثل تلك الحالة موصيا الغلط ويكون ان يقال راد بالتزاد المذكور تفرده جماعة لا تفرده واحد ثم قيل

رواه

رواه

في الحاشية قال في الذخيرة وانما اذا كانت متعينة لا يقبل شهادته الواحد في ظاهر الرواية
خلافا لما روي في المس من الجنيحة انه يقبل شهادته رجلين او رجل وامرأتين وعن ابي يوسف
انه قال يعتبر في ذلك من عظم وروي عنه انه قد ربه بعدد القسامة وعن حلف التوب
انه قال خمس ما يبلغ قيل وعنه ابي جعفر الكبير انه يعتبر الرضا وعن محمد انه قال يفوتض مقدار
الثقة والكتابة الى رأي الامام انتهى قال المصنف في التبيين وهو الصحيح لان ذلك يختلف باختلاف
الادوات والامكن فكان الحكم فيه رأي الامام وهذه التعليل بين ان الخلاف مهم في موضعين
احدهما اشتراك الجمع لكثير فيه وثانيهما حدا كثره المعبرة على اصل التاميين بكثرة الجمع والمذكور
في الكتاب انما هو الخلاف في الموضع اثنا والآخر بين اهل مصر ومن ردد من خارج قال في
الذخيرة انما لا يقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السما معتمة اذا كان هذا الواجب
من المهر او اذا جاء من خارج المهر او جاء من اهل الامكن في سفر ذكر الطحاوي انه يقبل شهادته
وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر العدة وروي انه لا يقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر
الكرخي انه يقبل وفي الاقضية صحيح رواية الطحاوي واعتمد عليها قلعة المواضع فان حواء العراء
صحي فنجوز ان يراه دون اصل المهر واليه الاشارة في كتاب الاستحسان يعني كتاب الاستحسان
من الاصل ولعله فان كان الذي شهد به نكاح المهر ولا علة في السما لم يقبل شهادته
فان فيه والله بطريق المفهوم وهي مقبولة في الروايات على انه اذا ورد من خارج المهر يقبل
كما اذا كان بالسما وعلية وارا بالاشارة بما يتبادل العباد لا الاكثارة المصطلحة في الاصول
يشترط الاول لانه بطريق المفهوم وكذلك ان كان في مكان مرتفع في المهر لا اختلاف الطامع
والعزوب باختلاف المواضع في الاتباع والاختصاص قال في حزانة الاكل اهل الاسكندرية
منظرون اذ غربت الشمس ولا ينظر من علي بن رما فانه يراها بعد حتى يرب لم ينتهي
هنا على رواية الطحاوي وانما في ظاهر الرواية خلاصة لاختلاف المطالع حتى لو صام اهل
بلدة ثلثين يوما للرواية واهل بلد اخرى تسع وعشرين يوما فعليه قضاء يوم مخرجهم

في الحاشية قال في نسخة الاثنية اكلوا في الصحيح من مذهب المجاب ان الجهر اذا استفاض و
تحقق فيما بين اهل البلدة الا في بلدهم حكم هذه البلدة ذكره في الذخيرة ومن هاتين ان
الملك في يوم الاثنين من شعبان سببا آخر ما هو المشهور المذكور فيما سبق وهو
احتمال ان تحقق الرواية في بلد اخرى ويستفيض الجهر فيما بين اهل هذه البلدة بعد زمان
وهذا هو الموعود من وجوه النظر فتدبر وفي الصوم الاحتياط في الايجاب ذكره باقتضاها
الكلام والافق مخرج فيما تقدم ولا فائدة في اعادته الا انها قد رجعت عدلين من غيرهم ودين
في القذف كما في سائر الاحكام مخرج ذلك في شرح الطحاوي وادى الى المصنف قوله كما يشبه
سائر حقوق وفي الذخيرة تعلل عن المقتضى انه يقبل في ذلك شهادة الواحد وهو الاصح فيصح
لما ذكره على رواية النوادر المذكورة بعينه هذه الاشارة عنها كما توهم لانه يتعلق به نفع العباد
للاصح وقد فصل بينه وبين العلل بالاجنبي ولو ذكر الرواية السادة ثم قال والاصح ظاهر الرواية
لانه يتعلق به نفع العباد الخ لكان الكلام للماعن الخلل المذكور وهو التوسع بموجب الانصاف
في نفع آفة وهو الاحتياط من الجمع فحق المقام تعدد الكلام المذكور باداة التثنية لا باداة الجمع كما ذكر
الرواية بكاف التشبيه ومتحقق الرواية لما ذكرنا بلام التعليل الى علمه ذكرنا بما تقدم
ما ذكره بقوله لان التفرقة بالرواية في مثل هذه الحالة الخ طلوع الفجر الثاني في اختلاف المشايخ في العبرة
الاول طلوعه ام لا مستطارة وانقضاءه وقال في نسخة اكلوا في الاول لحوط والثاني في
اوسع والمصنف عند الاحتياط وعندي ان التشبيه بالخطبة عليه في العبرة لاول طلوعه وتقصيل
ذلك ان الفجر جاز صادق وموالت وكاذب وهو الاول قد مر في باب مواقيت الصلوة
لقوله لا تاكلوا واشهر بواي البخاري بسنده الى انه يوجب سعد بن سعد يعني انه قال انزلت
فكلوا وانتهوا حتى تبتين لكم الخطيب الابيض من اخيطة الاسود ولم ينزل من الفجر كان رجال
اذا ارادوا الصوم ربط احد من في رجليه الخطيب الابيض والخطيب الاسود ولا يزال ياكل حتى
يتبين له رؤيتهما فانزل الله بعد من الفجر فكلوا انما يبيع الليل والنهار وفي حديث عدي بن

عاقبة من قال ماله ذلك سواء التليل وبما شئت لها ومن قال ان الخط الابيض اول ما يبدو
من الجرح الصادق وهو المعتد في الناقص كالخط الممدود والخط الاسود ما يده مع من عكس التليل
وهو الجرح المستطيل والكاذب وذهب السرخس ان خط في قوله وهو الجرح المستطيل
خطا فاحش لان ذلك الجرح ايضا يرضى به وكذب السرخس ان ثم عقيبته ان الكلام فذلك سبي
كاذبا وما شبهه بالخط الاسود من عكس التليل انما هو من ذلك الكلام رجل الصبح في شمس
رمضان جنباً لغصوه تام انما على قوله بعض اصحاب الحديث يعتمدون فيه حديثه بل هم من غيري
من الصبح جنباً لغصوه لم يمدد ورسب كعبه قاله ولما قوله في قال ان باشر واحد من ابني قريش
واذا كانت الباشرة في قوله من اجزاء التليل باحاطا فلا غشال يكون به طلوع الجرح من وروده
امرته في تمام الصوم كذا قال الامام شمس المائمه السرخسي في البسوط وعندني في نظرنا في
الاستدلال المذكور على تحقق المشافهة بين الباشرة التي في قوله من اجزاء التليل وجوب
الاغتسال في بعض اجزائه ولا حجة لها به دون الاغتسال ولو كان وجوب الاغتسال في بعض اجزائه
متافيا لتلك الاباحة مكان وجوب الصلوة فيه ايضا متافيا لها فاذ لم يكن هذا متافيا لكان لا يكون
ذلك متافيا بطريق الاولي والصوم هو الامساك او تحديد عن المكبل التي لا تقف
لها على معرفة حد وعقبه بباب في مسائل لها شدة حاجتها اليها وهذا من الاعتبارات اللطيفة
انني تزودها عن الاكل والشرب والجماع قد عرفت فيما تقدم ما في هذا التفسير من القصور
فقد لزم وفي قوله انها ايضا كلام سبق ذكره قبل ان انقضاء الشريعة من مطلع الجرح الصادق الي
منزلة الشمس بل ان الله تعالى اباح المفطرات ثلث في التليل الى الخط الابيض وهو التعفيف
الصادق ثم امر بالصوم الى التليل وفيه نظر فلا دلالة فيما ذكره المدي انما دلالة على ان الوقت
الذي صوم عيار الصوم مبداء مطلع الجرح الصادق ومنه ان الشمس واما ان ذلك
الوقت هو السجى لنها الشريعة فيما ذكرته عاصاكت عنه واعتبر من على المدة المذكورة بان
منقوض طرده او عكسا اما الاول فبان مجموع ما ذكره تحقيق في الكافي والنفق والصوم فيها

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله

في قوله الثاني فكل الناس فان صوم باق ولا امساك فيه واجب بان الامساك المأمور
المذكور في الخبر تحقيق في الصورة الاولي لا تقدم شرط وهو الطهارة عن الحيض و
النفاس وانه غير متقدم في الصورة الثانية في اعتبار الشرع وان كان متقدما حقيقة
ولما راعى ولما هذا الاعتبار واما قيل في الجواب عن النقض طرده ان الجايض خرجت
عن الامساك لا اذ اشرعنا على الجدي نفعنا في دفعه كيف والامر فيه تقدير مبني ذلك النقض
لانه في حقيقة اللغة اتهم عبارة حقيقة آخر ان عن الجاهل لغوي فانه ايضا من اللغة ضرورة
انه موضوع بالوضع لغوي لورود الاستعمال على وفق هذا قال النابتة خيل صيام و
خيل صيانة تحت العجاج واوحي يعلك الجاهل الا انه زيد عليه النية هذا الكلام صريح في ان المعبر
في حقيقة الشريعة هو الامساك اللغوي مقيدا بقيد من فلا تشبه للجواب عن النقض
بكل الناس بان يقال ان المراد من الامساك المذكور الامساك الشرعي وهو وجوب
لان من بناء على ان يكون الامساك الشرعي غير الامساك اللغوي الغاش في الصورة
المذكورة واختص بانها ليس الكلام في بيان الاختصاص المذكور بل في بيان وجه
العمل في ذلك سباقا فلا وجه لقوله لا تكون الا انه لا يعلج شيئا وايضا لا يتظام له مع التعليل انما
لان لا يعلج الاول فاقول والطهارة عن الحيض سواء كانت الطهارة عنه بعدم الاصل او با
تقطعه ومن خالفه بانني لم يصيب وهو قول مالك لا افطار عنده في الغرض واما في
النقل فلا يغير عنده ايضا من جرح الشيخ ابو الحسن القدر في شرحه اكره في فلا يكون
قوله على وفق القياس لان وجوب عدم الفرق بين الغسل والغرض ووجه الاستحسان قوله
لا يقال الجرح معارض للكتاب وهو قوله ثم اتوا الصيام فان الصيام امساك قد
فان الصورة المذكورة قال لا تدل على بطلانها لان انتفاء كرس الشئ يستلزم انتفاء
لانتفاء الحكم يدل على بقاء الحكم ان فيجب تركه لان في الكتاب لا تدل على ان النسيان
معفو عنه لقوله تعالى انما اتواخذنا انانيسنا فكان الحديث موافقا للكتاب فيعمل فيعمل

في قوله

في قوله

في قوله

قوله ثم نزل العظام على حاله انما هو على اختياره فيكون هذه الفتوى كذا وكذا لان
 الفتوى بعد النسيان الحكم الامم ويلا الحكم الذي هو وذلك فظاهر فلو انما الفتوى بينه وبين النسيان
 المذكور وان الفتوى لا اختياره لا يلزم ان يكون اختياره انما على ذلك فتوى الصلوات بالكلام
 كما سيجل لان الامساك لم يفت في الصورة المذكورة في اعتبار الشرع على ما عرفت في مقدم
 ثم على سبيل المثال على امره امضاؤه ومنه ثم على سبيل المثال في الغلب فلاستواء في الركبة
 يعني ان كليهما ركس اصلي في هذا فظهر من جهة عبارة الاستواء على عبارة الاستشراك في الركبة يتحقق
 وان كان احداهما ركنا فافهم انه اراد بالثبوت بغير الدلالة فلا يغيره كون الحكم المذكور
 على خلاف القياس بخلاف الصلوات جواب عن قياس المخالف بغيره ان النسيان يغلب
 في الصوم اذ ليس له حاله المذكورة انه قبل حاله تدعو الى الاكل والشرب وحديث الصلوة كونه
 ان فيها غلب النسيان فيها على الحق به في حق قضية القياس ولو كان مخطئا للفرق بينه وبين
 ان الاول ذكر بالصوم غير ما صمد للافتقار والاشياء بالعكس فانما يعتد به بالنسب بغيره
 ان الناس قاصدا الى الاكل والشرب وان لم يكن قاصدا الى الغفلة والمخاطبة ليس بقاصدا
 اصلا الى الاكل والشرب ولا الى الغفلة فاذا كان الناس معذورين بوجود القصد في الجملة
 فانما يلحق بعدم القصد وكذا الحكم لان الحكم من حيث الملة في طهركر بالامن شرب بغير
 كراهة او خلاف فيه فان قلت ما ذكره من طهركر كراهة لانه من عبارته يعبره هو القياس ولا
 وجه له ما عرفت ان الحكم في الناس على خلاف القياس فلا يصح القياس عليه قلت الدلالة
 عند الحنفية قياس على ما عرفت المذكورة في موقعها على صله ولنا انه الضمير الى الكراهة والمخطا على
 سبيل البطل وما ذكره بقوله وان النسيان وجها فمشتكر ايضا الا ان المص قهر جث
 اقتصر على كراهة الكراهة ومن مخططين الوجهين لم يصعب كالمقيد والمريض فان الاول اذ اصلي
 فاعدا بعد القيد يعقبات لان عذره من قبل غير من له الحق بخلاف الثاني فانه اذ اصلي فاعدا
 بعد الموضع لا يعقبات لان عذره من قبل من له الحق في قضاء الصلوات عدل عن المذكور الى الجوف

هذا هو الوجه في قوله ثم نزل العظام على حاله

في قوله

ولا يباحث له فان نام فاحكم صدره بالعلم ولا وجه اذ ليس المقام مقام التزج والترتيب
 على سبيل ذلك فظاهر ثم لا يعطون عبارة الحديث في رواية البراءة عن ابن عباس رضى
 ثمة بنسائه وفي رواية الترمذي ثم بدون التا انا ان الجماعة معقدة على القوي في تلك الرواية
 وانما على الوجه المذكور فافهم يوجد في كتب الحديث بالمباشرة هي المباشرة ومن فسر بالمسار
 المرأة لم يصيب فافهم اي فانزل على ما كمالا دلالة في هذه العبارة على انه غير مختار عند
 المسار بل انما هو اختياره حيث نسب الى جملة المشايخ والسنة ما اخذوا من المشايخ
 فان محمد سمة والفقهاء باللسان بالانفساد وبالكبر الاسكاف والابا التسم قالوا به نعم
 قال ليس العظام اذا عالج ذكره حتى يجب عليه القضاء هو المختار لانه وجد الجاع معنى الا ان فيه
 نظرا لان قوله وجد الجاع معنى ينافي ما ذكره ههنا من ان معنى الجاع الانزال عن شبعه
 بالمباشرة لعدم المباشرة في الصورة المذكورة ولو امكن لم ينظر خلاف ذلك فيما
 اذا وجد طعام الكحل في ماله ولا ين في الجاهل وهو رواية عن مالك ذكره فافهم
 فادبه في مبسوطه وقيل ما كنت لا تدرى بين العينين والدا مع منفذ لا يقال
 نعم لا منفذ بينهما وبين الدماغ لكن بينهما وبين الحلق منفذ ولذلك لم يحكم بغيره
 المحسنة ههنا المنفذ الى الجوف لا الى الدماغ فافهم لاننا نقول المنفذ الى الحلق لا يكتفي
 لان الوصول الى اليد ليس وصولا الى الجوف ولا مستلزما له ولذلك لا يكون
 الاستنشاق منفذ الصوم مع ان الماء يصل به الحلق والدم مع بتر شرج كالحلق
 جواب دفعل مقدرا فافهم مما ايضا ظاهر ومن مخططينها فافهم في تعزيم المقام فان قيل
 لا يقال ان ما ذكره تحليل في تعال النض وهو قوله عليكم بالاشد المردج وقت النوم
 واليقظ الصائم لانه مكتر قال يحيى بن معين فلا يصح الاحتجاج به ولانه معارض لا يندبه
 عليه سلام الى صوم عاشوراء والاحتفال فيه اذ لم يثبت في نه عليه سلام الى
 الاحتفال فيه شي على تعقده في موضعه من هذا الباب بل بما قاله ابن مسعود رضي الله

في قوله

في قوله

هذا هو الوجه في قوله ثم نزل العظام على حاله

فخرج رسول الله في رمضان وعيناه مملوءتان من الكحل كلبية أم سلمة رثته وذكره القدر في
 في شئ من غفر الكربي واما ما قيل قد اجتمعت الامة على الاكفال يوم كل شئ فلا وجه له لانه
 ان اراد الاكفال حالة الصوم فدعوى الاجماع باطل لان في هذا خلافا لابن ابي ليلى ما كتب في رواية
 وان اراد الاكفال في غير حالة الصوم فلا مساس له بمقام لان الكلام في الاكفال في حالة
 الصوم بمختلف الوجوه والصامه فانها شيتان بالقبلة بالشهوة وان لم ينزل لوجود معنى
 اجماع بعبارة تعيل لوجوب القضاء وباشارة الى قصور الجناية حيث قصر الوجود على المعنى
 تعيل لعدم وجوب الكفارة ولذلك قدم عليه قوله وان الكفارة انما هو ملاعن ملك الاشارة
 فكان حجة ان يقدم على القول المذكور لانها تنزيه بالشبهات يعني هذه الكفارة بخلاف
 سائر ما يجب بالشبهات والنزول ان انما يجب لاجل جبر العاقبة وفي الصوم
 حصل اكبر العتفاء فكانت زاوية فقط تشابه الحدود وتدرج بالشبهات ولهذا لا يجب
 بالاكراه والخلاف بخلاف سائر الكفارات واما ما قيل هذا لان الكفارة اعلى عقوبات العظم
 لا كفارة فلا يعاقب بها الا بعد بلوغ الجناية نهايتها ولم يبلغ نهايتها لان منها جناية من جنسها
 ابلغ منها وهو الجماع ومعنى وفيه نظر لان ما يجب الكفارة بالايلاج لعدم بلوغ
 الجناية التي نهايتها لان منها جناية من جنسها هي المبلغ فيها وهو الايلاج مع الانزال فان
 جل لا يشك في قوله فيفسق الى كمال الجناية قلت الا لان كمالها يحصل بالايلاج والانه انما يشك
 وسبب قوله واما ما قيل في كمالها كذلك لا يشك في تعيل اذا امتنع على نفسه قيل اختلف
 المشايخ في مفعول هذا الفعل في قول محمد فقال بعضهم ادب الامن عن الوقوع في الجماع
 وقال بعضهم ادب الامن عن فوج المني ولا اري وجه لهذا الاختلاف لان الامن عن ادماء
 لا يكفي في عدم اكراهية بل الامن عنها جميعا شرطا حتى اذا امن الجماع ولم يامن الانزال بكرة لا قبله
 لسرئ الصوم على النفسا فلو جاز في تفسيره ان يتعالى الى الجماع والانه انزال بالوادى الجماع لا باؤ
 الفارقة واطلق في في الحاليين والمذكور في وجيزهم ان يكره العتفاء للشبه الذي لا يمكن بلوغ

في رواية

في رواية

وعن محمد اذ كره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة والمكاشرة العاتية نبي كثر الفرج
 الفرج من غير ما قبل فيها واما المكاشرة فتجوز في غير معتبرة فيها فمن قال هي ان يعانها فانه
 ويمتس نظام فرجها لم يصب لم يعط وهو القياس قال في نظام زاده في
 مبسوط هذا المذهب علمنا الشئ وقال زفر بن صوم وجه القياس ان الفطر لا
 يختلف بالاكول وغيره الاكول كالكول كالكول فغسه وكما لو اكل حصة او نواة ولانه يمكن
 التوزعة بطرده بالمروحة وغيره بوقت الكلام ووجه الاستحسان انه لم يوجد صورة
 الفطر لعدم الاستماع لان فلاننا اذا دخل الباب بنفسه وكذا لم يفتاه لعدم وصول
 الفرج والمروي بخلاف المطر اذا وقع في الخلق حيث يغسل الصوم لوجود المروي ولانه مغلوب
 في وصول الذباب في جوفه فلان يغسل صومته في الغبار والدخان فانما قلنا انه مغلوب
 لا بد من الكلام وذلك لما حصل الا بان يفتح فاه وعند ذلك يدخل الذباب حلقه حيث
 لا يعلم ولا يتعد على تجزئه ولا يكون موضع الا يكون فيه ذبابا بخلاف المطر والنجس فانه يمكن تجزئه
 عنه بان يدخل خيمته او بيتا فلا يتبع في حلقه المطر والنجس عند التكلم ويقاس على الحصة والنواة
 ضعيف لان في القيس لم يوجد صورة الفطر وقد وجدت في القيس عليه لوجود
 الايلاج اما قوله يمكن التوزعة بطرده وقت الكلام فضعيف ايضا لزوم الرجوع بطرده في كل
 ساعة والرجوع مرفوع شرعا واختلفوا في المطر والنجس اختلف المشايخ فقال بعضهم المطر
 يغسل دون النجس وقال بعضهم على العكس وقال عاتية بن نسا واما وهو الصحيح لحصول الفطر
 معنى وامكان الاحتراز لم يصب لان تمام التعيل بمجموعهما لا بكل منهما كما لا يخفى والخلاف
 على الوجه المذكور مسطور في نصاب الفتاوى ولا يذهب عليك ان عبارة الامن تامة
 عن الاكراه الى ان الاختلاف على وجه بل المبدأ ودرتها الاختلاف فيها ما فرق بينهما
 اذا اداوه خيمة او سقف الاولان يقال لا يمكن الاحتراز عند بغم الغنم وقت المطر والنجس
 بخلاف الذباب فانه لا يلزم ولا بد من التكلم فيه دخل حلقه وقتشه وانما قلنا انه اولى ما ذكره

في رواية

في رواية

بكره فخر الاسلام لم يفسد صومه وهذا ايضا بالاجماع على ما فهم ولذلك لم يذكره فكل ذلك عند
ابي يوسف قال فخر الاسلام والعصم قول ابي يوسف فان استقامت عند قيد عهد الاخر
عن الاستقامت انما هي للصوم اذ لا يفسد ومن لم يتب هذا قال ذكر الحديث ان الاستقامت
استفعال من النقي وهو التكلف ولا يكون التكلف الا بالبعد والقياس شره وكيفية القياس
على ما يبره ما يخرج من البدن ان لا يفسد الصوم انما انه ترك ما يكره انما ذكره فكل ذلك
عند محمد وزفره وهو على اصله في عدم الفرق بين التعليل والكثرة في انقضاء الطهارة بالاطلاق
انما يتلخص بالتعليل والكثرة وضعف قول ابي يوسف كونه تعليليا في مقابلة النفس لكثرة
الفسخ حيث استقامت اذ عاد ومن ابتلع الحصة او لم يجد انما قال يتبع دون اكل لان الاكل على
ما ذكر في المبسوط البصل الشبي في الجوز بغيره يشوم ما اذ فيه يشوم مضوغا او غيره مضوغ مما يتاقي
فيه الحشم والفسخ والحصة واحدة ليس مما يتاقي فيه واحدة منها ومن قال ان الاكل جبارة على النفس
والابتلاع لم يعيب وكذا لم يعيب ذلك الغافل في قوله ان الابتلاع عبارة عن ادخال الشبي
في الحلق ولا كفارة عليه خلافا لما لا لا مفسد غير معدور واما ان معنى الفطر وصول المغذي الى الموضع
الى البدن وهو معدوم بانعدام قهر الجارية ولا كفارة ولا كفارة كالحالة على ما مر استدراكا لمصلحة
ذكر الحكمة كما ان حقه ان يذكر الجملة كما في قرينه وتقرير ما ذكره ان المصلحة في اجاب الصوم قهر النفس
الاما استواء الجماع يموت قهر النفس لتساوي بينهما فيجب القضاء استدراكا لكانت ولا يشترط
الان في المحل كان حقه ان يقول ولا يشترط الانزال في واحد من المحل لان المقام مقام
السبب الكلي لا مقام سبب الكل والفرق بينهما واضح اعتبارا بالاعتقال وكما استمر ان يقال
الكفارة تنزيه بالشيء وهي موجودة منسالا لعدم معنى الجماع وهو قضاء الشهوة و
الاغتسال بسبب الحاجة فكيف يعاين احد على ان لا يتركه بقوله وهذا لان قضاء الشهوة
يتحقق الى اخره وحاصله منع انعدام معنى الجماع في الصورة المذكورة وعن ابي حنيفة في رواية
الحسن عنه ما ذكره ان رواية ابي يوسف عنه وهو قولها ولو جامع بهيمة او ميتة وذكر ان كانت

او اني ومن خضع بالثاني لم يعيب فان الحية لم لم ليقة الزكوة ولا احتصاص لها بالضعف
فلا كفارة عليه خضع فيها بالذكر لان القضاء واجب في الانزال كونه في الايضاح وليس
هنا من قبل لا لاحترازا كما توهم بقي اياهم وجوب القضاء في صورة عدم الانزال والواجب له
حجب على المادة هذا اذا كانت مطاوعة واما اذا علمها على نفسه فافعلها القضاء دون
الكفارة كذا قال الحكم الشهد في الكافي وقال الشافعي في هذه المسئلة ثلثة اقوال
ثانها مثل قول حبان الثلثة واما ثانيا بالثلثة لان زفره لعلمه ويوافق الشافعي في قوله
الاول وفي قول جمل عنها اي يلزمها الكفارة ويحتمل عنها الروح لانهما هو الطهي وهو الذي
او قهر في هذه المونة فكانت كمن ما لا اغتسال ولان السبب في تعليل احد من قولنا
وبه يراد القول الاول للمنفذ قوله ولا يجوز فيها ان تعليل لم يرد في قوله
ومن قال انها جوابا لعم قولها لم يعيب كما لا يخفى لان نفس الوقاع ولهذا اذ حصل الوقاع
ولم يوجد الا في ولا يجز الكفارة في الوقاع في ليالي رمضان ومن قال لا تعرف في
كفارة فكانت توهم اختصار الحكم المذكور بما اذا كان المرأة زوجته او امته ولا يخفى فاده و
ولا يجوز فيهما العمل كان حقه ان يقول ولا في واحد منهما التحمل لان مقتضى المقام السبب
الكلي لا منع الاجاب الكلي وقد مر تفهيم هذا في هذا الباب ولو اكل او شرب هكذا في
النسخ التي عول عليها الشراح وما في بعض النسخ فان اكل في مصدره بالغا ليس بذلك
لا ارتفاع الذنب بالتوبة وذلك لان الاعايب جاء الى النبي ثم تأييد ما والتوبة مائة للذنب
بالنفس ومع ذلك لا وجب عليه الصلوة والسلام الكفارة تعلم انها ثبتت على خلاف القياس
وما كان كذلك لا يقياس عليه غيره ولما ان الكفارة حاصلة بتعويض صورة القياس بيان
الاكثر ان بين القياس والقياس عليه في ما هو العلة ومنه كون الكفارة هنا على خلاف
القياس لان بناءه على ان يكون التوبة مكفرة لكل ذنب وليس كذلك فان بعض
الذنوب واجبات لا كفارة بالتوبة كالسرقة والزنا وهذه الجناية من قبل تلك البعض

نحوه

نحوه

وقد يجاب بان الكفارة في الاكل والشرب لم يثبت بالنكس بل بطريق الدلالة فلا
يغفره كون الحكم على خلاف القياس وذلك ان داعية النفس الى الاكل والشرب اكثر
منها الى الجوع فلما وجبت الكفارة في الجوع لانه خلاف ما ثبت في الاكل والشرب لا ولي
واولي والحديث للاذابة عبادتنا الحديث في الكذب الستة هكذا عن ابي مهران ربه قال
ان رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال ما شئت قال دفعت على امرائي في رمضان فقال
هل تجزئ رقبته تعقبا قال لا قال هل تسطيع ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس
فاني ابني نفوس فيه ثم قال تصدق به فقال علي فقم مني يا رسول الله فواته ما بين لابتيه ما يرد
الرجلين اهل بيتا فتوسم اهل بيته فتخفك ثم حتى بورت ثيابه وفي لفظ اياه وفي لفظ اياه
ثم قال هذه فاطمة اهكسك في لفظ لاني داود دار الزهري وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو
ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال المذري قول الزهري ذلك دعوى بلا
دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر باقيا في افطر
لانتسابه باقيا في افطر بقرانها انت وعيا لك جمهور العلماء وعلي قول الزهري وقال
شمس الائمة الرضائي في المبسوط انه في بعض الروايات يجوز كيك ولا يجوز في احد البعك
فان ثبت هذه الزيادة ظهر انه كان مخصوصا به وان لم يثبت لا يثبت به انتفاع الكفارة بكونه
عذره في التاخير للعبرة قبل رفع المعصية قوله كيك ولا يجوز في احد البعك فلم يثبت في شيء من
وكذا لم يجد في لفظ النعمان بالعين وهو كيك يسع ثم عشرة صاعا وجرده قول ذلك
الامام وهو ثقة زاذني في بعض الروايات يجوز كيك ولا يجوز في اثنين لانه لم يثبت قال ابو عبد الله
قال لا يصح للامة الحرة وحى الارض التي قد البستها عجاوة سود وجهها لابات ولوب كل انت
وعيا لك فخص لاء ابي باحكام ثمثة بجواز الاطعام مع العذرة على الصيام ودره الى النفس
والاكتفاء بنحو عشرة صاعا كذا قيل وهو مذهب علي بن ابي طالب قيل ان نسبة الى الشافعي وبنو
التابع الى مالك ابو بلال بن رباح في قول بالترتيب كما تقول دل على ذلك كتبهم وكتب اصحابنا

والقول بعدم انتسابه الى النبي صلى الله عليه وسلم ان القليل بالتحريم حتى يثبت بعد بن ابي وقاسم
ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لي افطرت في رمضان فقال اعتق رقبته او صم شهرين
او اطعم ستين مسكينا وقيل حديث لا ولى الى مشهور لا يبارك هذا الحديث فيجوز على ان
المراذبان ما به تادى الكفارة في الحكمة لا الخيرة ولا يخفى ضعف هذا التاويل فان كلمة او نص في
التخية كما في جالس الحسن وابن سيرين واجمع القول بعدم انتسابه بالنكس على القضاء
ومارديناه بحجة عليه والقياس في معارضة الصوم دود ومن جامع فيادون الفرج المراد ما دون
الفرج غير القبل والذكر كالنخلة والابط والبطون وليس في فساد الصوم غير رمضان كفارة فلا كفارة
في قضاء الصوم رمضان لانه ايضا صوم يتبع في غير رمضان المبلغ في الجناية يعني ان الكفارة
في فساد الصوم وان لم يكن على خلاف القياس عندنا على ان كل من سح شرط صحة القياس
الاشتركت في العلة وهي مفقودة ههنا فان ما في الافطار في رمضان من الجناية لم يوجب في الا
في غيره لانه من حكم علة الشهر وهذا بخلاف الكفارة في الحج حيث يستوي فيه النحر
والنفل لان وجهها الحرة العبادات وما فيها سواء ومن احقق او استعطف كلاما بالفرج والافطار
وضع الحقيقة في البر والاسستعاطص السعدي في الانف او افطر صوابه فطر ما وقع في الوقت
لان افطر لم يجزى مستعدا علم ان ههنا ثلث حكم القطر والافطار والتعطير اما الاول ففطر ما وقع في الوقت
يقال قطر الماء وغيره قطر او قطر ان الماء بالجو كيك وانما الثاني فهو لازم يقال قطر الشيء
اي حان له ان يقطر وانما الثالث فهو مستعد يقال قطر الشيء اي سالت قطرة قطرة وانما الافطار
بمعنى التطهير فكم يحكى ذكره الجوهري في المعجم وبهذا التفسير بين فدا ما قيل ان قطر الماء
على لفظ المبني للمفعول لان معناه على ان يجيى الاقطار مستعدا بالافطار مستعدا بالافطار مستعدا
ان يقرأ على لفظ المبني للمفعول يستحق الافطار وينظم الفياير في سلك واحد والمراد تطهير له من
او نحوه مما فيه صلاح البدن بدلالة قوله وهو وصول ما فيه صلاح البدن ولو افطر في اذنه الماء قال
المصنف في التجنيس ما يم اغتسل فدخل الماء اذنه لاشي عليه وان صب فيه سهلا قالوا فيه عليه

في قوله فطر

فصار كغير الواحد فلم يبلغ معية الاطلاق الكتاب لان التقيد نسخ وانجبه الواحد
لا يبلغ نسخا الكتاب وانما ما قيل ان القضاء على الاداء فالتابع واجب في الاداء فكان
مغنيا عن تقيد من الكتاب بالقضاء فندفع لان معنى قولهم القضاء على الاداء انه قد فيما
يرجع الى النيات والاعود المعادة دون الامور الزاوية التي تسقط بعذر ولهذا يعفى الربيع
ما فاته حالة العتق بالايام والعصع ما فاته حالة المرض غير الايام وهذا التفصيل بين قدام قيل
العتق ما ذكرنا لانه تركت باروي ان رجلا جاء الي رسول الله وم قال علي قضاء رمضان
فقال احصى العدة وحكم كيف شئت وانما الجواب عنه بان الامر لو كان علي ما ذكرنا لقال النبي
وم لم يسأل عن توقيق قضاء رمضان ذلك ليكن ما نيت لو كان كما حكىكم من قضاءه المديوم
والرعيان لم يكن قضاءه ان نعم فانه احق ان يعفو ويغفر فانه وم كان اعلم بذلك فيه وعليه
انه تعليل في مستقل في اثبات اصل المسئلة وهو ان التسابع ليس بشط في قضاء رمضان
لا يتصلح للتعليل بالاطلاق لقول الكتاب برفع ما اورده عليه من انه بقيد معنى وان كان مطلقا
لقول ان حق دفعه ان يكون على وجه لا يلزم الاستعفاء عن التمسك بالاطلاق لقول الكتاب
وعلي تقرر الجواب المذكور يلزم ذلك كما لا يخفى ونهه من وعن في الجواب عنه وقال ان التسابع
انما يلزم في الاداء التسابع ايام الشهر لا التسابع ايام الصوم يعني لا الاشتراط التسابع في
نفس الصوم ولهذا اذا افطر المقيم يوما لا يلزمه الاستقبال ولو وجب شتبا بعد الزمان الاستقبال
كما في كفارة الفتل لكن المستحب التسابعة من قال ان التسابع فقد سهي لان التسابعة فعل المكلف
دون التسابع والاستحباب تعلقه بالنفل ما سألني اسقاط الواجب لا على العبادة
التي دعتا توهم لان وجوبه بالوجوب الاستحباب فمضى القول بالاستحباب ترك العمل بها
لان ما شتره في الاعتقاد ولا في العمل لانها تراه مودودة في التعمير بينها وبين الاطلاق نفس
الكتاب فلا يصح مستند الحكم شرعي ولا فدية عليه في قول الشافعي فان عنده يعفني
وبعدي عتق من طعام لكل يوم واحمل والمرجع احمل المراد في بطلان العمل ينتج احكاما اي الولد والابن

الحكمة

والحاملة المرأة التي على ظهرها او راسها جل بكسكها والمرجع المرأة التي شربها ان ترضع
وان لم ترضع الارضاع في حال وضعها وكرضعة التي هي في حال الارضاع ملققة ثديها العبي وهذا
الفرق المذكور في الكشاف من ومن ان عدم ادخال الماء لان ذلك من الصفقة الثابتة لا
احكاما فانه اذا اراد احدكم ان يرضع ثديا فادخل الماء فقد عظم قيل المراد بالرضع ههنا الطيثر لرجوب
الارضاع عليها بالعقد بخلاف الاثم فان الاب يستتاب به غير ما ويرده اضافة الولد اليه لانه لا
يضاف اليه المستأجر وكذا اطلاق الحديث ولان الارضاع واجب على الاثم وباتة ناسية
اذا لم يكن للزوج قدرة على استنجاء الطيثر فعادت كما طيثر وتقال ان يقول العوجر وباتة
على تقدير القدرة وكما ما في ان الاثم لا الصوم لا تقدر على الارضاع فلا يجب فاعذر نعم اذا
تبعث الامر لارضاع بقدر الطيثر او بعدم قدرته الزوج استنجاء ما او بعدم اخذ الولد ثدي
غير الاثم يجب عليها الارضاع لانه افطر بعذر لانه ما صور بفساده الولد وحي الاياتي بدو
الافطار فاعذر من عجزه ما في ذمته بدونه فاعذر في نفسه ولا ينافيه كونه لاجله كما توهم
من قال نعم هو عذر لكن لا في نفس الصيام بل لاجل غيره وشبه لا يعتد به الا يرى انه لو
اكره علي شرب الخمر بغير ابدائه لا يعمل له الشرب ثم ان الافطار ليس كغيره
الجزء منه يتجبر بالقضاء ولا جابر للشرب فالتقاسم المذكور ليس بصحيح لظهور الفرق بين
المقيس والمقيس عليه وانما ما قيل ان الامر بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على وجوب
الكف عن الافطار لا يجتمعان مع الحاجة اليه ههنا لاحد له اما الاول فقد ظهر مما قدمناه
آثما وانما الثاني فلان من حلف على فعل الجرم وترك الواجب ما صور بالبحث مع انه
يجب الكفارة بالبحث وانما النفس بلزوم الكفارة للجزم اذا حلف فمدرغ بالوقوف وهو ان كفارة
الافطار فله غلب فيها جاب العتوبة ولا عقوبة مع العذر وكما في الحلقي قد غلب فيها جاب
العجاوة فلا ينافي فيها العذر فيما اذا حلف على الولد آثما خسر هذا الخوف من بين الخوفين المذكورين
بما ذكر من الخلاف لانه اذا خسر عدة منها عفا نفسه لا يجب الفدية بالاتفاق في جميعه

الحكمة

الحكمة

الحكمة

الحكمة

الحكمة

بالشيخ الغاني اذ جاز الانظار ثم بسبب غيرة حلقه لعله وهذا المعنى موجود
ههنا وذلك ان منفعة الافطار حصلت للشخصين تمام والولد فافطنا لنفع الام والغيرة
لنفع الولد وبهذا التبرين ان مجموع ما ذكره تحليل واحد لا يغلب ان كما توهم ان الغدية
بخلاف القيس اذ لا مانع بين الصوم والغدية لا صورة ولا معنى ولما استمر ان
يقال لا يلحق به بطريق القياس ولكن لم يجوز ان يلحق به بطريق الدلالة تداركه ببيان عدم
الدلالة بقوله والفظرب الولد في جناحه ومن لم يتب لهذا قال وقيل في
علي الغاني ضعيف لوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه وهذا لان الشيخ
الغاني وجب على الصوم ثم عجز فوجب الغدية والولد لا وجب عليه اصلا والشيخ الغاني
اي الذي في قوله ادا شرف الى الغنا وفي الزيادة انه ماية الشيخ الغاني الذي
يجز عن الاداء في الحال وينزاد كل يوم عجزه الي ان يكون ماله الموت بسبب الصوم فان
فعلي ما ذكره المصنوع الذي لا يقدر على الصوم كما ينبغي في توصيفه المهم في المقام قال
بل كفي لان المهم ههنا بيان ما يجوز لان يظفر وغدي وهو العجز في الحال وينفع عن هذا
قوله فيما سياتي ولو قدر على الصوم الخ يظفر ويظفر بما يعجز عنه من عدم الحاجة الى التمسك
ولا بد منه على ما يشعر به لفظ الغدية فانها عليك ما يتخلص عن كرهه توجه اليه وقال
مالك رحمه الله عليه الغدية وهو القول القديم لثبتي واحداه الطحاوي لانه عاجز عن
الصوم فاستبدل المصنوع اذ مات قبل البر وانا اجماع العايرة رغبتي فيهم قيل معناه لا
يطيقونه لان الصوم واجب على الذين يطيقونه ولا يجوز الغدية ولا ههنا مفسرة وتلك كثر
وبرده عطف وان تقوموا عليه قال الامام الزاهد علا الدين صاحب شرح التاويلا
ههنا التاويل غير صحيح يعني لا يطيقونه لانه يتع قال وان تقوموا اخر لكم ومثل هذا الذنب
لا يردني حق العاجز وقال الامام الطبري من قال لم يلا يطيقونه فقد بعد وروي البخاري
عن ابن خزيمة عن الامام عن عمر بن مرة قال حدثنا اصحاب محمد عن نزل رمضان

ب

ب

ب

ب

رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم كسائنا الصوم من يطيقه ورضي بكت
فمنعها وان تقوموا اخر لكم فاصروا الصوم وروي البخاري ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما
عن عمر بن سلم بن الاكراع قال استخبرنا شهر رمضان الذي نزل فيه القرآن الي قول ما هذا لكم ولعلكم
تشكرون وكذا روي في السنن مسند الي عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لوجه
ان يتسكف في وجوب الغدية على الشيخ الغاني بدلا عن الصوم بالاجماع ومن تمسك بغيره بالآية
قائلا ان الآية ان وردت في الشيخ الغاني كما ذهب اليه بعض السلف فظاهر وان وردت
في التخيير فكذلك لان النسخ انما ثبت في حق النسخاء وعلى الصوم فوجب الشيخ الغاني على حاله
كما كان فخل من ان عجز الشيخ الغاني عن الصوم لا يقتضي اخضا من النسخ بحق القادر ما يجوز ان
يتم النسخ الوارد على كل التخيير لغيره ثبت حكم وجوب الصوم قضا فخصا بالقادرين فيسقط
الشيخ الغاني خارجا عن حكم الغدية والصوم كلاما كالعاجز لم يرض كما ذهب اليه مالك والطحاوي
لان شرط الغدية استمرار العجز وبهذا التعليل انفع ما قيل القدرة على الاصل بعد حصول
المقصود بانما ذلك على خلاف ما لو قدر على ما بعد ما حلي بالتميم وههنا قد حصل المقصود وهو
تفريع الذمة عما هو الواجب عليه ووجه الاندفاع ان حصول المقصود بخلاف ههنا قبل الغدية
على الاصل غير متم لان استمرار العجز عن الصوم الى الموت شرط خفية الغدية عنه وبالقعدة
بتبين عدم تحقق هذا الشرط لان حق شرطه بل من انما خفية استمرار العجز عن الصوم خفية الغدية
عن الصوم اذ ليس شرطه في خفية التراب عن الماء استمرار العجز عن استعمال الماء بل
ينقل فيه الحكم الى التراب بالعجز الخالي بقى الشك في الفرق بين الخلفين وقيل في وجهه انما
لم يعتبه استمرار العجز في حلقه التراب كسلا يكرم اوج تصاعف الصلوات وههنا لا يولي
صلوات كثيرة بالتميم ثم قد روي لما فادقنا باعادة تلك الصلوات يلزم اخرج الامانة ودر عليه
بان المحذور المذكور يلزم في مسئلتنا ايضا وذلك لان الشيخ الغاني اذا اطعم كل يوم كسائنا
نصف صاع ثم قدر على الصوم فامر بقبضه وبطلان الغدية يلزم اخرج لانه يضيغ ماله بل انما يلقى

ب

ب

ب

وهو من وكمنه وروبان عود القدرة على الصوم في الشيخ الغاني ما درجنا في عود القدرة
 على شغل الماء في التبرع فانه غالب الوقوع والواجب في الحكم الشرعي ثم ان تولد
 لانه يضيغ بالمال فانه ليس بذاك فانه في بطلان خلقة ما يعقب تطوعا ولا يضيغ بالخلقة
 ولا كذا تلك الصالحات الموداة بالبرع فانه يتصل بالخلقة بطلان التي تم بعد شرطه على تقدير كسرها
 استمر بالبرع من الماء في حصة ما ما قيل ان الله تيسر وكذا عدم الاطاعة في خلقة الغنية طلعا
 ينصرف الى جميع الاذمان فظهوره لان عدم القدرة على استحالة الماء في خلقة التراب
 ايضا وكذا مطلقا فيبقى ان ينصرف في ايضا الى جميع الاذمان وكذا ما قيل لولم يبرح استمر بالبرع في
 خلقة الغنية يوم ان يتبرع المريض بتبطل الشيخ الغاني ولا لازم فانه من ظهوره لان حصة
 المريض في يوم من رخصة الشيخ الغاني حيث لا يجب عليه الغنية وقضا الصوم عند القدرة كما
 يجب عليه في الشيخ الغاني ايضا والوجه المذكور انما يتبين ان لو كان رخصة اولى من رخصة
 الشيخ الغاني كما لا يخفى على المتأمل فادعي به تبرع عليه فانه من قوله وعليه قضا ارصنا من
 وجوب الغضا لا ترتب عليه قوله ما تبيح يحتاج الى التماس اولى منه كما سبق الى وهم من قال في
 قرب منه لان الايضاح بعد الموت غير مقصور ونصف صاع وعندنا في الكل يوم من
 ما تخرج عن الاداء في اقره فلم يبق احتمال القضا وقضا راقوي عجزا عن الشيخ الغاني فالحق به
 ولانه ومن لم يتبرع لما ذكرناه في علم الاداء استعمل في موضع القضا ثم لا بد من الايضاح يعني
 في اخرج عن عهد الواجب فضعف عن هذا دليل على اننا الاتي ذكره ومن فعل عن هذا قال
 لا لزوم الوارث فانه اذا لم يوص لا يلزم ان يخرج من ترك المال بغيره بل يكون العباد
 وذلك كذا يخرج عنده عن جميع المال دون الوارثة اي الاحتياج في الوارثة الى الايضاح والانه لا يبرح
 لا يذهب عليه ان بيان هذا غير مهم في المقام انما المهم فيه بيان الفرق بينه وبين ما كان
 عليه فخصم فالوجه في تبرعه ما قيل ولا بد فيه من الاحتيار لان من كسرها العبادات الشبهة فادؤه
 بنفسه فادامات من غير ايضا فان شرطه فيستقر للعد بغيره فان العبادات فان الواجب

في

في

في

في

فيه وصول الى سبيله لا غير ولهذا الوطء الغريم باخذه وسيرا من عليه بذلك ولو تبرع به
 اجنبي في جوده تبرع براه ذمته بخلاف حقوق الله ثم هو تبرع الضمير للطعام لا لالمال كما تقدم
 من قال في الايضاح اداء الزكوة فانما كان تبرعا لان الايضاح فعل مكلف به وقد سقطت
 الافعال بالموت فصار الصوم كانه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية باداء الغنية تبرعا
 بخلاف دين العباد فانه لا يسقط بالموت لان المقصود منها المال دون الفعل فيها الا ان
 انه لو طهر الغريم بحسن حقه لان باخذ ذلك اذ اطلع بحسن حال الزكوة وانما قال
 ابدا لانها في الآخرة تنوب عن الواجب على الميت استحسن الشيخ احتياطا لان العباد
 نظير الصوم بل هم منه لا بالعكس لان الغنية في الصوم في حق الشيخ الغاني على خلاف العكس
 فلانها ليس عليه غيره وكل صلوة بغير يوم يوم كان تحمدين معاملة تقول انما يعلم عنه صلوات
 كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض على من لم يتبرع له صوم يوم
 فقول هو الصحيح وذلك ان القول الرجوع عنه قيل فليذهب اليه بغيره يجب ان يبرع من ان الوتر
 فرض عنه فيؤدي عن الوتر نصف صاع وفيه ان الوتر واجب عنده وقد قال ولانه فرض
 ثم رجع عنه وقد تم تفصيل في موضعه ولا يصوم عنه وليه هذا مذهبنا وعندنا في اذاماتنا
 وعليه صوم او صلوة فعلى الابن ان يصلي ويصوم عنه ولما حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الكتاب
 ولان العبادات البدنية الخالصة لا يجري فيها النيابة فلا يبرع عنها المجمع حيث مضى عن الميت ومن
 دخل في صلوة التطوع قدم تفصيل هذه المسألة في فصل الوارثة من كتاب الصلوة ولا يلزم
 ما لم يتبرع به لقوله وما على الحي من سبيل وسوحن فيها فاعلم وجوب عليه القضا
 يكون عليه سبيل يجب حياته بالمفتي من الابطال بمعنى ابطال العمل فوات الفرض المتعلق به
 وهو التواب منها ثم عندنا لا يباح في تقديره ثم نرى تنبيه على انفصال هذا الكلام عما تقدم
 كيلا يقوم ابتداء احد على الآخر اذ لا صحة له فان ما ذكره هنا احدي الروايتين وما تقدم هو الوجه
 وقد ظهر من الدليل المذكور من قبل اصحابنا عدم توقف الصوم على القضا عندنا والصوم تطوع

في

في

في

عليه عدم اباحة الافطار بعد الشروع فيه وهذا التفصيل بين فساد ما قيل كان قوله ثم
عند ما بين لم يبيح الاختلاف وسواء ان الافطار بعد الشروع ليس بباح بغير عذر عندنا
وعندهم مباح فاذا كان غير مباح كان بالافطار جائزا في ذاته التقضاء واذا كان مباحا
لم يكن جائزا فلا يلزمه التقضاء في احد الروايتين وهو رواية اليكبر الرازي عن اصحابنا
وذكر الحكم الشهد في المستفي اذا اصبغ الرجل صابغا متطوعا ثم بدال ان يغسل قال لا بأس
بذلك والتقية عند هذا على الظاهر وروى الحسن بن علي خيفة انهما ليس بعذر كما
روى ابن رسول الله ع قال اذا دعي احدكم فليجئ فان كان مغظرا فلياكل وان كان صابغا
فليغسل فليغسلهم ووجه الظاهر ما روي عنه عدم انه كان في صياحه رجل من الانصار فاستغ
رجل من الاكل وقال في صياحه فقال لم انا دعاك اخوك شكركم فافطر واقتضوا ما كان
قال في الحديث والعين ان المذهب لا ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى به فمفتوح
ولا يثني في ترك الافطار لا ينظر وان كان يعلم انه يتبادر في ترك الافطار بغيره وتيقن وقال
شمس النامة الخواص في احسن ما قيل في هذا الباب انه ان كان لا يشق من نفسه التقضاء
لا ينظر وان كان يشق فغض لا يذوي وقال في الذخيرة بعد نقل الاقوال المتخلفة هذا كله
اذا كان الافطار قبل الزوال فلا ينبغي له ان ينظر الا اذا كان في ترك الافطار حقوق الوالدين
او احداهما لعمركم افطر في سنة والداد قطعي اليك جابر رضي الله عنه قال صنع رجل من اصحاب
رسول الله ع طعاما فدعى النبي واصحابه بدمه فلما اتي بالطعام تنحى رجل منهم فقال ع لم تكلف
اخرتك صنع طعاما ثم يقول في صياحه كل من صم يومه لم ياكل ومن غفل عن هذا انه يكون القول
المذكور حديثا وزعم انه كلام الصحابة رضي الله عنهم عن ابن مسعود رضي الله عنه يوم غزوة فطش
عقبت شذرا فالت عنه بضعة عشر نفسا من اصحاب رسول الله ع فقالوا افطر واقض يوما
مكانه وهذه الديل على زعمه الاول لا بد في ان يكون مسمى كلامهم الحديث بل الاصل ذلك فيما
لا يدرك بالرأي واذا بلغ الصبي ثلث الامام الا سيحيا في شرح الحاشية وحي اذا بلغ الصبي

في رواية اخرى

في رواية اخرى

او اسلم الكفا وظهرت الحائض والنفساء او افاق الجنون او برئ المريض او اقام المسافر
في يوم من شهر رمضان فمكهم هؤلاء الامساك عن المفطرات سواء الاصل ان كل
من صار على حاله في اول النهار لو كان عليها في اوله يلزمه الصوم بل هذه الامساك كما لو شهد له
برؤية الهلال في بعض اليوم ولا يجب قضاء اليوم الذي اسلم فيه عند ما قال مالك بن نبي
قوله كما لو شهد له انما ذكره نظيره الا اندراج له في الاصل المذكور من غفلة واشتراك مع
فروع ذلك الاصل في سلك واحد في قول بعد ذكر تلك الفروع او اكل يوم التكسب ثم تبين
انهم رمضان او افطر على كل من غلب الشك او تسو على من عدم طلوع الفجر والامام بخلافه
لم يصح له سلكا بنية يومها اختلفوا في هذا الامساك فتبين ان مستحبه في يومه مستحبه في يومه
لانما مظهر فليحجب عليه الامساك وقيل لا واجب وهو اختيار المعص على ما يصرح به عند قوله اذا
قدم المسافر في يومه وقال شيخ الاسلام انما يصح ان على الايجاب لان محمد اذ كفر في كتاب الصوم فليصم
بنيته يومه والامام لا يوجب وقال في الحائض اذا طهرت في بعض النهار طهرت في الاكل والشرب
وهذه ايضا امر وعارضة قول في خيفة في الحائض طهرت في بعض النهار لا يحسن ان يشرب
وقال في الكس صيام وايضا دلالة ما ذكره على ان محمدا لا يوجب الا على ان الايجاب لم يصح
والزوق واضح فالحق الوقت بالشبهة يوفى ان هذا الوقت وقت معلوم يحيط به الصوم
وقد تقرر بهذا لعدم الاهلية زمان وجوب السبب وسواء جازا او لا يكون الصوم غير محقق
بالشبهة قال من من تشبه قوما فهو منهم وبهذا التوقيع يخرج الجواب عن شكك من قال
ان ذلك الامساك على الاستحباب لا على الايجاب حاصل ان هذه الامساك ليس على جهة الصوم
حقا فبأنه الافطار المتقدم وانما هو قضاء الحق الوقت بقدر الامكان وانما الجواب عن الشك ان
اليجب في بيان معنى الحس يوجب منها وترك البقي شرعا من الواجبات فتعسف ظاهر فان عدم الحس
لا يستلزم وجود البقي والبقية اذا كان فيه عن كراهة تشريعية لا يجب تركه لا قضاء عليه ما قال

في رواية اخرى

في رواية اخرى

في الكافر اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراكه من الوقت بعد الاسلام
كما ذكرنا في حكم الصلوة قبل شي ان يكون جوابه كذلك في الصلوة والمغنى عن قولنا لا يكون
من ادراك الصوم بادرناك في زمن الحائض بخلاف الصلوة لان السبب في الصلوة الجزاء المقتضى
بالاداء فوجبت الاهلية عند وفي الصوم الجزاء الاول هو السبب في الاهلية معدومة عند تحقق
السبب وهو الجزاء الاول من كل يوم من تلك الايام لما مر ان صوم كل يوم عبادة مستقلة بها
سبب مستقل هو جزاء الاول وسبب في الصلوة من قبل الصلوة من غفل عن هذا قال وهو
الشهر وقوت ما فيه والاهلية ما نوعان اهلية الوجوب وهي بالذمة الصالحة له و
لقد اختلفت في ديني به واهلية الاداء وهي نوعان فامة وكاملة فالقاهرة باعتبار رقة البدن
كما في الصلوة قبل البلوغ وفي المعنوية بعد البلوغ والكاملة باعتبار الحال بالبلوغ عن
عقل والحكمة اهلية الكاملة والاسلام فسرط الوجوب فمن قال والاهلية بالاسلام
البلوغ لم يعين باقرانه يبين ما في التعليل المذكور من العصور حيث لم يتوض فيه لتحقيق
شرط الوجوب ولم يقتضيا يومها قد علم هذا من قوله ولو افطر فيه لا قضاء عليه ما قيل ان
هذا على تقدير مساكنة يومه لا يبيد في دفع منافسة الاستدراك لانه اذا علم
عدم وجوب القضاء على تقدير الافطار لعلم منه عدم وجوبه على تقدير المساكنة بطريق الاولى
فالوجه ان يذكر تعليل هذه المسئلة عقيب تلك المسئلة وكيفية بها لعدم الخطاب اما في
الصبي قبل الاتفاق واما في الكافر فلا غير فخطب بالشرع في عبادات عندنا خلافا لما في
العدم الاهلية لعدم نظامه احد على صورتين تمام ان الاسلام غير معتبر في الاهلية وانما هو
شرط الوجوب فمن قال في تعليل عدم الخطاب لانه انما يكون عند الاهلية وكانت مستغنية
قدما ثم اعترض عليه فاجاب بقدر عدل عن سنن الصواب ومن يدع الكلام ما صدر عن بعض
الناظرين في هذا المقام واما الكافر الذي اسلم فمقتول يوم الاسلام يجب ما قبله من الاساس

لا يخفى فيه فان جيت الاسلام ما قبل من الذنوب بمنزل عن الدلالة على ان الخطاب بالشرع
موضوع عن الكافر وهذا بخلاف الصلوة جاب عن قياسه في قوله قبل هذا ومن
هنا يظهر ان حتى المقام ان يذكر خلافه فرفضا تقدم والاشارة الى الصوم يعني ان الصوم
خلاف الصلوة في الحكم المذكور ومن هم ان الاشارة الى الحكم المذكور فقال وهذا اي عدم وجوب
قضاء صوم ذلك اليوم الذي يلج فيه الصبي او اسلم الكافر بخلاف الصلوة حيث يجب قضاء
اذ بلغ او اسلم فقد ومن لان ما بخلاف الصلوة هو نفس الصوم والحكم المذكور ما في الخلاف
وقيل ان يوسف قال الرب يوسف رواه ابن عباس سمعته عذرا اذا ذكره كادق ما لئلا يوجب عليه صوم
ذلك اليوم لما كان تحصيله وان لم يصوم ما وجب عليه القضاء على كونه ايمنى عامة الخ لا يخفى
وتعلل الفخر الاسلام عن النواذر ان صوم الكافر في ذلك اليوم صحيح وعليه بعض شيوخنا وانما
مسئلة اجماع الصلوة حيث قال في النسخة في الذي رسم هو بمنزلة الصبي يبلغ سنه فنية
التمتع من الصبي في المنيح فاذنية الكافر اذا اسلم وجوابه انه بمنزلة في حق الامسك في المنيح
عن ابن يوسف انه سئل عنها وقال يكون تكوينا عاما لجميع فتوى الصوم اجراءه خلف الصوم
ليس خفى الواجب والتعليل الذي ذكره يظهر ما فائدة قوله وان في رمضان فعليه
ان يصوم بان ان نية الصوم والشرع فيه فبمذ انما كان التقدم في رمضان وكان
المسئلة السابقة خلوا عنه فلما ذكره ومن غفل عن هذا قال ما قال وطول دليل القول وماذا
بعد الحق الا الضلال والاحكام الشرعية انما تعرض لهذا لانه من اول اليوم كما وهذا
لانه لا يخرج الاقامة المستقيمة على الشرع القويم فلان يرجع الاقامة القابلة على السقوط المغضي
كان اولي ولان فيما اذا كان يقبض في اول اليوم ثم سافر قبل الزوال يكون في اكثر اليوم سافرا
ودفع هذا الابهام لا افطار فيه اذا دخل المحلة قبل الزوال مع انه مقيم في اكثر اليوم اولي ان لا
يلجح له الافطار فان قلت انما يلجح له الافطار رعيانه كمن يدي عن الابطال ومنها وجبت
النية فلا يكونان متعينين حتى تستعمل بانبات لا ولو كانت الافطار رعيانه متعينين ابطال العبادة

مسئلة غريبة

ايضا لا اذا نوي قبل الزوال يستند اليه الى اذ لم ينهه وجوبه صايا من اذ لم ينهه
بطلان العبادة وقد زال التخصيص منها ايضا فيخرج بزوال المخصص منها وجوده في اجمل لم يمتنع
اليوم الثاني الذي حدث فيه خلافا لثالث في لسان الاعا ومعتني يؤثر في استحالة الطلوع
فا بطل حدوده الصوم كالحيف قلنا الحيف معنى يوجب الغسل فينا في الصوم كالانزال
والاعا معنى يوجب الوضوء دون الغسل فلان في الصوم كاي الاحداث اذا انما
وجوده لا منه والعلل الظاهر واجب بالمعلم خلافه حتى لو كان هذا الرجل مفر ولم يعلم
وجوده في السنة في الليلة الاولى كان عليه قضاء اليوم الاول ايضا لان قصد صوم يوم
الغدا في الليالي من المسافر ليس بظاهر وكذلك ان كان هذا الرجل يتكلم بعد الظهر
في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول لان حال شدة لاديل على غزبة الصوم كذا في السنة
غير يوم كذا ليلة اذا انما الظاهر ان المسلم لا يخرج عن غزبة الصوم في ليالي رمضان و
هذا هو المرد من قوله تعالى يزيل القوى ولا يزيل العجز بخلاف الجنون فانه يزيل العجز
ولذلك كان الانبياء عليهم السلام يتلون به دون الجنون قيل ان رسول الله
اعني عليه وقال عمن عن الجنون وما عمن عن المرض لم يقصه وكذا اذا فاق بعد نصف
النهار من اليوم الاخير منه لم يلزمه القضاء لان الصوم لا يبيح فيه كذا ذكره الحلواني ومن
رمضان كله قيل المراد من استيعاب الشهر ان لا يملكه صوم يوم وير عليه ان يرضى
تقديره ان يكون المراد من الاستيعاب ما ذكره بتحقيق الاستيعاب مع الانفاقة في كل يوم
بعد الزوال ولا وجه كما لا يخفى ولما ان المستطاع هو الخروج تحريمه ان المستطاع هو
لزوم الخروج وذلك بحمل في المستوعب من غير خلاف الاعا اذا استوعب حيث
يلزمه القضاء لان الاستيعاب شهرنا درلان الخ على الاكل ولا يشرب وجوبه الى
شهره الاكل فشرطه في القضاء وانما قال عادة لانه قد يسهل تعجب على خلاف
العادة على ما نهت عليه انما ولذلك فرضه في سبب والقضاء امر تب عليه ونحن لا نعلم ان

ان القضاء يترتب على وجوب الاداء بل يجب في الذمة بوجود السبب جب اذ لم يجب
الايمان انما يجب على القضاء وهو من فروع هذه العلم في حق الاداء وكذا المسافر يجب
عليه القضاء دون الاداء وسواء شربه قد مر ما يتعلق بهذا المقام في اوابل الكتاب فذكر
واما ما قيل اي بوضه لان السبب لو كان كله لونغ الصوم في شوال وكان تعديرا لآية وانما علم
نفس شهره بملكه بعض الشهر فليعلم الشهر كله لان التعبير يرجع الى المذكور لا الى المفسر والمجوز
الذي لم يستغرق جنونه الشهر قد شهد بعض الشهر نصوم كذا في شئ فخرج
ان يجب صوم الشهر كله على من اسلم في بعضه والملازم به والاهلية بالذمة اذ الذمة
لا يحل بالجنون حتى يجمع عليه حقوق الناس وكذا العبيد ذمة الا ان العبيد طول عادة فيسقط
القضاء دفعا لخرج والاعا لا يطول عادة فلا تسقط والجنون قد يطول وقد يقصر فاذا طال استحب
الشهر حتى بما يطول عادة واذا قصر حتى با قصر عادة والذمة في الاصل العهد لان تعذيب
الذم ثم سمي بحال التزمه بها في قوله شتم في معنى كذا ومن الغفلة من قال هو معنى يصير سببه
الادب على خصوص هذا الجواب المحقق له وعليه ومن قال اي كونه هلالا ليحجب والاستيعاب
فقد سح فغنى الجواب فاني فان قلت الجواب هو الفعل الذي لو اتي به الا ان يات
ولو تركه يعاقب الجنون اذا حاصم لا يات ولو لم يعلم لا يات فبما ان يجب فعل على الشخص
معنى كونه قادرا على الفعل وان تركه لان الايجاب طلب تحصيل الفعل وهذا لا يقتضيه في حق العاقد
وهو غير قادر على الصوم فكيف يتحقق وجوبه حال جنونه قلت العتاب والعتاب اثر الجواب
فما زان بمرغمه مانع وذلك ان الجواب عبارة عن كون الفعل بحالة تقتضي كذا كماله كذا
العتاب على تركه والاحاطة به واذا ثبت هذه الحالة لم ينعلم ولم يكن ثم مانع من استحقاق العتاب
على الترتيب ثبت اصل الجواب فانه التكليف اداء الفعل لا محالة وان كان ثم مانع من استحقاق
العتاب ثبت اصل الجواب ويتبعه عدة اثره ويختلف عنه التكليف با داء الفعل لا محالة وهذا
توان شائنا ان الجواب وجوب اصل الجواب وجوب الاداء دعونون باصل الجواب كذا

وجوب الاداء التخييف بالاداء والامر به على وجه لو اخل به باثم وجب صبره وانه مطلقا باطلا
 وجه لا يخرج وجهه التخييف سقط ما يحق ان يقال لو كان الوجوب دايما مع النية لوجب على الصبر
 لا يخرج في الاداء يعني ان نية ما ذكرناه وجوب القضاء في المستوجب ايضا لانه امتنع طاعة
 وهو الحج لان الواجبات اذا اخلت في حد الكثرة يخرج الان في اربابها واخرج بدفعه
 فيمن ان الحكم لم يربس بغيرها في الكثرة بل بصلها وهو دخول الواجبات في حد الكثرة فاذ ابيض
 هذا الشهر ودخل وظيفه في اقيم مقام الكثرة واكثر من مقام الكثرة واكثر من مقام
 الحج فانه في الخلافات كالاسرار لم ينفى في زيد البوسني وغيره ثم لا فرق بين الاصلي
 والعاري ان ادرك بجو ما فحونه اصلي وان ادرك مضيقا ثم جني فحونه عارض وما عارض
 بعض المتأخرين منهم الامام ابو عبد الله الجاني والامام والزهدي الصغار قال في شرح الطحاوي
 فرق صاحبنا بين الجنون الاصلي العاري فقالوا في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهور
 لم ينفى قضا ما ادرك ولا يلزم قضا ما مضى كما كافر اذ اسلم والعربي اذا ادرك في الجنون العارض
 اذا ادرك شيئا من الشهادتين اوله اوسن آخره اوسن اوسن لزمه قضا جميع الشهور
 وروى عن محمد بن علي بن يوسف انه قال القياس هكذا الا ان
 استحسن بان يقتضي يعني يقتضي ما مضى في الجنون الاصلي اذا افاق في بعض الشهور كما في
 الجنون العارض لا هو ما ولا فطر المعبر في السنة عدم الغطر لعدم نية والفوق واضح فكانا
 حقا ان يقول ومن لم يوف في رمضان كله صوما ولم ينظر ومن قال في تقريره ان اسكت رمضان كله
 ولم يوف صوما ولا فطر انما في بقية سدك وهو قوله ولا فطر قال في البدائع ولو نوى الصيام
 الا فطر ولم ينقل نية فصل فحومه تام غلط وباطل عندنا لثبتي لان مجرد النية غير معتبر في العلم
 ان الله تعالى تجاوز الامن ما يثبت به نفسه هم ما لم يتكلموا بغيره فلهذا لم يجعلوه ما وبما
 اعتبار الظاهر بخلاف المعنى على ما مر في الاجرة لظاهر عند التيقن بخلافه وقد اعتبر ذلك في الصلوة
 المستقلة المعنى في معنى حاله بعد الاقامة فاعتبر فيه الظاهر لعدم التيقن بخلافه فملا

فلا حاجة في المسئلة الى التاويل كما توهم من قال لانه لها من كما ويل لان دلالة حال السلم
 كافية لوجود النية فالمعنى عليه في رمضان يجعل صائما يوم اثم عليه لان ظاهر حاله عدم الحلو
 النية وان لم تعرف منه واولوا بان يكون مريضا او سادا وتنتكها اعتدا والاكل في رمضان
 فلم يصالح حاله وليا على نية الصوم فقال زفر بن داود الكندي انقلوا عنه فقالوا ان الكندي
 من حكمي هذا فعد غلط وانما قال زفر انه يجوز نية واحد كذا انقل القدوري في تنوينه وقال ابو اليسر
 هذا قول زفر في صفة ثم رجع عنه في كبره وقال الجرجاني قول زفر انه يجوز نية اشهر
 واطهر من ان يقتضي على احد روي الشيخ عنه ذلك واعتد عليه صاحب المخطوطة في حق الصبي المقيم
 انما قيل به لان الامساك غير مستحب على الرضا بل فرد ما رجا به على استحسان الاساك
 عليه كما اذا ذهب كل النصاب من الفقير لاعتبة في تمام التقريب لكون الفقير واحدا لكون النية
 دفعة واحدة فلا يجز ان يقال بنية النصاب فكل واحد لا يجوز عنده على الفقير اذا كان له بوجوه
 ذلك عنده ايضا فلا حاجة الى التاويل بان معناه على قوله هبكم ولما ان المستحب الاساك
 تحريمه ان الاساك المستحب عليه هو الاساك نه بغير الاساك مطلقا ولا يصح لاساك
 نه بغيره انما بالنية لاحتمال كونه عادة او حمية فلا بد من تميزه وهو النية فلا تقع عنه اي من الاساك
 المستحب عليه على وجه يؤيده وفيه بنية النصاب وحديث نية القرية لان النية مع الفقير
 صدق عليه فلو كان ما ذكره لا يوجب تعديرا فيجعل مجازا عن الصدقة فكل انما اطلقه بمشبه لما قال
 الآية كلها ومن قبله وقال قبل الزوال وبعده ثم ذكره قول الامامين لم يكن على بصيرة كما لا يخفى و
 وقال زفر عليه الكفارة كان حقه ان يستره بوجه شرطا لفقته والافاقه لما عرفت ان الصوم
 انما يباي دون النية عنه في حق الصبي المقيم فقال ابو يوسف ومحمد قال ابو بكر الرازي في
 شرح المختصر الطحاوي المشهور عن محمد بن داود في نية في حصة وانما روي ما ذكره عن ابي يوسف
 وحده هشام لان نية مكان التحصيل تحريمه ان الصوم مراعي قبل الزوال لانه على نية
 ان يصير صوما فلما افرقت امكن تحصيل الصوم وتنويع مكان تحصيله الشئ بقوت

هذا هو الوجه في
 ما روي عن ابي يوسف
 من ان النية في الصوم
 لا تكون الا بالنية

ذلك الشئ ان تغيب المكان اثباته بالمكان كغيبته بالمكان حتى يخرج الغيبان على ما
 انما صلب بغيره المصوب منه ابتداء ان شاء استمر الغيبان عليه لانه لو لم يغيب كان يكون
 الغائب ان يرد المصوب الى المصوب منه فاصاب الغائب فوت ذلك المكان فصار
 ضامنا وجوابه ان الاعتبار بتغيب المكان في باب العدد ان يمالا يندري بالثبوت
 عدم الصوم بانه من هذا التسامح لا فساد لان الفاسد يتحقق سبق الصوم ولا صوم
 هناك لعدم الشئ ولهذا اذا لم يغير ذلك اليوم لا يعتبر جازيا واذا عارضت المرأة لا يقال من السنة
 مكررة لانها مذكورة في باب الحيض لا انما نقول المذكور ثم ان الحيض لا يصوم وامان الصلاة اذا
 عارضت فطهرت ولم يذكر ولا يلزم من كون الحيض مانعا كونه رافعا كالعدة في الفحاح فانها تمنع
 طحاخ العبر ولا ترفع لها كعدة الموطوءة بغيره فلا غنا عما ذكر في باب الحيض مما ذكر في غيرها
 اسما كبقية يومها اي يجب عليها الاسساك بدلالة قول الخائف لا يجب الاسساك وعلى هذا الحكم
 والاصل هنا ما قاله في ان كل من سقط عنه فوض الصوم في رمضان في اول الشهر لا بعد ثم زال
 العذر بعد طواع العجز فان كان بحال لو كان بها قبل طواع العجز لم يصوم فانه يومه بالاسساك
 كما عكس الصيام وذلك مثل الحيض فظهر في بعض النهار وان صار الى حال لو كان عليه قبل
 العجز لم يلزم الصوم فانه لا يجب للاسساك وذلك مثل الصلاة اذا عارضت نهي والمرد من العجز
 ما ليس باختيار كما هو المنها ومن قوله وان صار الى حال فليبر والنقص بغيره المفسر
 فتدبر كما لم يفسر يعني ان اصل الصوم واجب عليه بالتغيب يجب السجدة ولا كذلك
 المسافر اذ اقدم والحائض اذا طهرت لان اصل الصوم ليس بواجب عليها فلا يصار الى
 خلفه او يخطا بان افطر في يوم اسكت ثم تبين انه من رمضان اصلا لا طحا يعني ان الاسساك
 اصل قضاء الحق الوقت لان بعض الشئ لا يكون خلفا عنه اما الحائض فلان الصوم
 لها حرام فاستسببه بالجوام كذا لا يري ان عبادته الصائم كما كانت ثم ان كان السجدة
 بها وهو الصلوة وقد ادر صمها واما الحائض والمفسر فخره فخره لها باعتبار الخرج كذا

تحقيق النسخ من الشئ

وجب عليها الشئ بعد الامر على موضوعه بالنقص وهو يري نفع الباء من الرؤية فان
 لا يفتي ذكر الظن في العجز والرواية في الغيوب قلت لا يري من اني حنفية ومجاهدة لا يجوز
 الا افطر بالحق في الاخذ بالماضي من مخالفة الغيوب فيجوز بعد تتبع العلامة كالطعام ونحوه
 بخلاف الشئ فانه يجوز بالحق ويقل بوجوبه الباء وفتح الراء بمعنى بطن يعني هذا يكون
 في العبادة اسكت بغيره يومه هذا في الظن ولم يبق بينه وبين الشئ الامام حماد بن
 العبر ورواه صاحب المستدعي ولم يصح لان الرواية في الشئ اشك بخلاف
 ذلك قال الامام السجدي في شرح الطحاوي لو شك في طوع العجز فالافضل ان
 لا يتحرر وان شح مع الشئ لم يغير صومه ولا قضاء عليه لانه في بيتين من الدليل شك
 من النهار والاصل ان البيتين لا يزدول بالشئ الا اذا استردا وكثر رايه ان العجز طالع
 وقت الشئ فاجب اليه ان يتقن ثم قال كذا ذكر في كتاب الصوم ثم قال ولو افطر
 موشك فغروب الشمس لم يصوم والعقار واختلف مشايخي في وجوب الكفارة قال بعضهم
 يجب على الكفارة ثلثة متيقن للنهار وشك في غروب الشمس وقال بعضهم لا كفارة عليه
 لانه فقد بذكر ان ثلثة سنة لا تجزى لانها من السنة وقد ذكر الحكم الجليل الشريفة
 في تحفة الموسوم بالكتاب في وصاحب تحفة الفقهاء او صاحب الخلاصة والامام القزويني في
 شرح مختصره كذا في مثل ذكر في شرح الطحاوي او نفعنا الله به فانه اذا اكل ولا عذر به
 اثمهم الناس بالنسب والحوادث عن مواضع النهاية واجب بامر الشارع لان الجناية
 قاهرة لا يقال ليس بها جناية اصلا لانه لم يتعد وقدمه تواتر بعد الاثم عليه لا نقول عدم
 تشبته اليه ان يستيقن جناية فالمراد جناية عدم التثبت بالجناية الاطرا كما قالوا في
 العقل لخطا لاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت
 حاله المرمي وبهذا التفسير ليطبق التعليل بقوله لعدم التصدي على العقل فاصل وفيه قول
 اصله ماروي ابو عبيد في كتاب غريب الحديث معونه عن الاعشى عن زيد بن حبيب

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه افطر في رمضان وسوي ان الشمس تقرب ثم نظر فاذا
الشمس طالعة فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقضي ما تجافنا لانه اي ما ملنا اليه ولا يعزينا
وكن تعال يا قول لا يقضي فتاويله قال له قائل كان الشمس طالعة وقد اقمنا فقال عمر
ردا على الجاهل بالامر كما ظننت نفسي اني نقضي يوما ما كان يوم ليس علينا غيره
قبل شك قوله فلا وربك لا يؤمنون وفيه نظر ثم قيل وما دروني بعرض نسخ الهداية
بعثتك داعيا لاراعيا فذاك ليس بصحيح وقد ورد بعضهم في شهره ان عمر بن الخطاب
حين افطر مع اصحابه يوما صعد المؤذن الميمنة وقال للشمس يا امير المؤمنين قال عمر
بعثتك داعيا لاراعيا اي داعيا للماذن واعلام الناس لاحاد فقط لا الاحوال
ثم قال ما تجافنا لانه فذلك من الموضوعات فلا ينفذ اليه وليس الامر كما زعم هذا
القائل فان امر الجاهل سببه افرجه من طرف افرجه الي لفظ المنقول انما ما عن علي بن
خطبة عن ابيه قال شهدت عمر بن الخطاب في رمضان وقرب شراب فشراب بعض
القوم ومم يرون ان الشمس تقرب ثم ارتق المؤذن فقال يا امير المؤمنين
ان الله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه من كان افطر فليصم يوما سكا
ومن لم يكن افطر فليصم حتى تغرب الشمس فاعادوه من طريق آخر وزاد فقال الربيع
داعيا ولم يبعث داعيا وقد اجتهدوا وقضوا يوم سبهم وانما قال ذلك لان خطابه
من اعلى الميمنة ترافعا صوت ليس من الادب بل كان حقه ان ينزل فيخبره ساء دبا
ثم التفت خيرا تحت الشجر اكل السحور والسحور رنج الثمن ما ياكل من السحور
وعلى ما باقي في كتاب الامان من نصف الليل الى طلوع الفجر وفي المبطوطة والخاتمة من
نعمي الليل الى الفجر فان السحور بركة البكرة في اللغة الزيادة والمروية زيادة قوة علي
ما دروني رواية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في السحور بركة فوقع يعني علي
صيامها رواه الحاجة الي تعديها لاكلها كما تعمد ما عرفت ان السحور اسم الطعام المأكول

المأكول في ذلك الوقت والمستحب تأخيرها طاهر يوم لم لا يكون نفس السحور مع
تقطع النظر عن كيفية انما ختم سحرا حتى لو عمل لا يكون فيه استحباب وليس كذلك
فان في اصله استحبابا وفي كيفية المذكورة استحبابا آخر ولو قال ويستحب تأخيرها لكان
بعيدا عن ذلك الامام ثم ثبت من اخلاق المسلمين اختصاص السحور باهل الاسلام علي
ما يذهب من قوله عم ان فضلاء من صيانا ودينام اهل الكتاب اكل السحور لاني في كونه من
اخلاق المسلمين لجواز ان يكون ذلك من خواصهم ويكون حمة الاكل بعد النوم مخصوصة
بقومهم واما انما وبيان المراد اكله انما في كونه كان في سحور في حاتم
فلا يحل عبارة اكله السحور الواقعة في رواية عمر بن عباس رضي الله عنهما في مسامحة
لان الظن لا يكون الا ارجا فلا يمكن اجتماع الرجاء في الطرفين المتقابلين والمراد اي
الطرفين الذين كل منهما في موضع الظن لولا معارضة الآخر فالافضل ان يدع قال في البدائع
ولو شك في طلوع الفجر فالسحور ان لا ياكل مكلذا روي يوسف عن ابي خنيفة وهشام بن
الاحول مع الشك روي هشام عن ابي يوسف مكلذا روي يوسف عن ابي خنيفة وهشام بن
الكبره والعقبة قول ابي يوسف مكلذا روي الحسن بن ابي خنيفة وبهذا التقيل تين ان
عبارة الافضل لم يعصب مخرا ولا يجب ذلك لان الكراهة في الاكل مع الشك في طلوع
الفجر تنهيه لا تحريمية دع ما يريكم الي ما يريكم ربه ربنا شكك والربيع الشك
ومني في الاصل قلح السن واضطرها علما بغالب الراي لان اكله الراي بمنزلة اليقين
فيما يخبره علي الاحتياط قال في الخفة خلاصة ولوت حركه رايه ان الفجر طالع قال
مشايخنا علي بن عيسى ذلك اليوم وفي الخفة عن الحسن بن ابي خنيفة انه لم يترك القضاء
وروي عن ابي يوسف انه لا يلزم القضاء لان الاصل هو الليل فلا ينقل عنه الا بيقين
والعقبة هو الاول لان غالب الراي دليل واجب العمل به وفي الايضاح والعقبة انه لا قضاء
عليه وفي البدائع وعلي رواية الحسن بن ابي خنيفة لان البقن يعني حكمة لا يزال الاكل

اي بعين آفة والافس العين يزول بالفتن رواية واحدة بخلاف ما اذا اكل
وفي الكبرياء ان القوطا لم فان في وجوب القضاء ثمة روايتين وليس في العبارة
المذكورة احتمار منه كما توهم وانما اقتصر على وجوب القضاء اذ لا يجب الكفارة عليه
به صاحب الحق وعنده بان احتمال الغوب قايما وان كان في شبهة خلافا لما قال بعض
الفقهاء ان يجب عليه الكفارة لان النكاح كان ثابتا وقد انقضت الكبرياء فصارت بمنزلة
اليقين وفيه ما فيه ولو كان شكا فيه اي في غوب الشك ان قال ينبغي لان وجوب
الكفارة عليه فشتان المشايخ لان الاشتباه استند الى القياس وذلك ان
القياس الصحيح يقتضي ان لا يبيح الصوم بانفساد ركعة بالاكل سيما فاذا اكل بعد عاتل
لم يلحق بفعله الصوم فلا يجب عليه الكفارة وفي شرح الكرخي قال محمد الا ان يكون بلغه الحزم
ان اكل الناس لا يفيطر بعينه يجب عليه الكفارة وان بلغه المحرم وهو ما روي
في الصحيح سند اليه في هدية روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا نسيت في كل مشرب فليتم صومه
فانما اطعم الله وسقاه وعلمه اي علم الحديث بان لا يثبت على ما به وتركوا القياس فكل ذلك
اي لا يجب الكفارة ايضا في رواية عن ابي حنيفة روي الحسن بن زياد عنه انه ان
بلغه الحديث لرزمة الكفارة لانه لما علم ان القياس متروك بالحديث لم يشبهه
عليه الحال فانفتحت الشبهة الموقوفة في استقاط الكفارة قيام الشبهة الحكيمة
اي الثابتة بحكم الشرع واعتباره واعلم ان الشبهة نوعان شبهة في الفعل وتسمي
شبهة اشتباه وشبهة في المحل تسمي شبهة كفاية فالاول يتحقق في حق من شبهة
عليه الفعل لان معناه ان يظن غير الدليل وليا فلما تبين ان الظن لم يتحقق الاشتباه
والثانية تتحقق بقيام الدليل الثاني للموت ولا يتوقف على الظن الجاني لان الظن
ما استند اليه دليل فان الجامة كالعقد في خروج الدم من العروق والعقد لا ينفذ
كله الجامة والغا في خروج دم الحيض والنفس ثابت على خلاف القياس والكلام

و
ن
ز
ي
ن
ن

والكلام فحين لم يبلغ الحديث على ما دل عليه قوله ولو بلغه الحديث الا اذا انقضت الكفارة
بالفقه الذي يوافقونه الفقه ويعتمد على فتواه في المصلحة ولا معتبر بغيره كذا روي الحسن
عن ابي حنيفة وبش ابن الوليد عن ابي يوسف عن ابن رستم عن محمد ولو بلغه الحديث اراد
بالحديث ما روي في الحسن وشرح آثاره عن ثوبان روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال انظر الحائض والمجموم
وكذا كان محمد هذا خلاف ما في خانة الخلافة فان المذكور منها ان القضاء والكفارة و
اجبان في الصورة المذكورة عند ابي حنيفة وخلاف ابي يوسف وعن ابي يوسف خلاف ذلك
روي ابن سماعة وبشر بن ابي يوسف انظر المحرم للحديث فبلى القضاء والكفارة لانه العاين
ان واسع خبر لا يجوز له العمل به لانه لا يضمن ان يكون معروفا عن ظاهره او منسوخا عن رجع اليه
لا يجوز له العمل به لا بعد لان علي العاين لا يضمن ان يكون معروفا عن ظاهره او منسوخا عن رجع اليه
الحديث المعبر عنه المعلق لا يكون الا من العاين فان الفقيه يعرف تأويله وان وفاء
هذا ثبات الاتفاق المحتمل وهو ان يكون الظان المذكور من بلغه الحديث ولم يعتمد على ظاهره
عليه تأويله وهو ما ذكره الشيخ ابي جعفر الطحاوي في شرح الآثار باسناده اليه في الاشارة
الصنفا في رتبة الله عليه قال فانما قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر الحائض والمجموم لانها كانا يعتبان بان يخطا
اخرهما بالعبية فصارتا كالمفطرين لانها انما حقيقة لا يقال روايته بدون الواو ونصب المحرم
لا يتقبل اتساويل المذكور لانها لم توجد في كتب الاحاديث وانما قيل عشتي على المحجم فخطا على
في حقه فقال انظر الحائض والمجموم اي نظره باصبعه بفتوحه ثم روي انه قال انظر الحائض والمجموم
فليس من قبل الله بل من قبل تطلبة الراوي وقول الراوي جواب دخل فقد تعذر
لانهم ان منشا الشبهة ذلك وحسن قول الراوي اي ايضا منشا لها وتقرير الجواب
ان الكلام فحين علم ان الحديث معروفا عن ظاهره فالحقيقة القياس فليس عنده لتقابل
المذكور لا تمسك لاحسن جهة النص ولا من جهة القياس فلا يورث قوله شبهة فان قلت
ليس هذا ما قصدنا لما قدمه من قوله الا اذا انقضت فقيه لان فتواه بقوله وايضا اذ لم يورث

ن

تورث شبهة مما لفتة انقياس تكليف يورثها قوي الغيبة وكانت العلة فائدة ايضا كانت
ذلك بالنسبة الى العاقل الذي لا يعرف التأويل وهذا بالنسبة الى من يصدق في ذنوبه
ومعان القول لما ذكره غير مخصوص بالادراك فان الخبايا يورثها فتكون فيه كيف ما كان اي
سواء بغير الحديث او لم يبلغه عرف ما ذكره اولم يجره افتراء نعم ومن قال يعني سواء ظن
ان الغيبة فطرته او استغنى فيها فافتراء صومه بالغيبة او ما دل الحديث بانها تقطع
لم يصيب في قوله او ما دل الحديث لانه ظاهر في الافتراء انما الحاجة الى التأويل في قوله من ذلك
انظروا والحديث ما دل بالاجماع بان الراد به ذهاب الشك فلم يوجد الدليل الثاني في قوله
في ذاته فلا يكون شبهة بخلاف حديث الجماعة فان بعض العلماء اخذ بظاهر من غير تأويل
او الجحونة وهي صائمة تكفوا في صومها لانها لا تجم مع الجحون واكثرهم قالوا لا او لم لانها
كانت عاقلة في قول النصارى حيث نجا معها زوجهم فانها قد وعظمت بما فعل الزوج وكيف
عن ابي سليمان الجوزي قال لما قرأت علي هذه المسئلة قلت كيف يكون
صائمة وهي جحونة فقال لي في هذه المسئلة انت في الابق وقال عيسى بن ابيان قلت
لمحمد هذه الجحونة قال لا بل الجحونة اي الكاكية فقط لا يصحها مجبورة فقال لي ثم قال كيف
وقد سارت بها الركاب والعجيج ما ذكرنا من التأويل لان الذي يعني الكاكية هو الجبابرة
للاجبر واستعمال الجحور بمعنى المجبر فعنف عليها القضاء قال في الاسلام الكاكية وهي
في شرح الجامع الصغير قال صاحب الطعن عند سما الناصبي فيجب ان يلزمها شئ وكيف
يلزم الجحونة قضاء الجواب ان الصوم لم يقصد بفعله الناصبي استحسانا بالاندر والناسيم
ليس في معنى الناصبي لان الموافقة في حالة النوم من غير ان يتبها النية امر مهور فلما
يوجد فلما يعتبر شبهة والنسبان امر واقع غالب الرجوع والعذر هنا المانع لعدم
القصد لان الجاهل في مسئلة الناصبي بفعله بخلاف النية والجحونة ثم هناك لم يقصد
الصوم مع وجود القصد الى الفعل فلان لا يفسد بها مع عدم اولى ان النسيان

هذا الحديث لا يثبت الجحونة

يطلب وجوده فيفني الى مخرج وهذا الى جماع النية والجحونة ما درنا القضاء لا يفتني الى المخرج
لا لعدم الحياية لعدم القصد قبل هذا لوقبل الجحون او النسيان رجلا لا يلزم الكفارة ولا يكره
الميراث قال في المسئلة هذا صحيح في الجحون ودون النسيان لانه يلزم الكفارة ويكره الميراث
عليه ان الكفارة القتل لا يستدعي جنابة كاملة ولا ايجاب على الخطي وكفارة الفطر يستدعيها
فلما يفتني الاستشهاد فصل في بوجوبه على ائمة علماء الجحونة لانه فرع عن ترك النية
شروطه ان يكون من جنس ما وجبه الله وان لا يكون واجبا بالجنابة ثم وانما يصح
لاعتكاف لان من جنسه واجبا هو الوقوف بعدة لان اجس هو اللبس فلما قلنا
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة ورواية ابن سماعه عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو قول
زفر لورود النسيان عن صوم هذه الايام الاشارة الى الايام المعهودة وهي ايام التشريق
والعيدين قال عمر الا لائق وموافي هذه الايام الحديث رواه الدارقطني وفي بعض النسخ
عن صوم النهار وهو الانسب لوقوع المسئلة والنداء بالعبادة فيه صحيح لتكوله يوم للعبادة
انتهى اي الحكم للنداء بها ولما انه لا يندرج في الصوم شروع لان مشروعيته مذكورة في النسخ
التي هي عدوانه يتبع عن شهادتها ولا فرق في ذلك بين يوم ويوم ولا يرد النقص بصوم
يوم الخيف لانه اهمية للصائم في ذلك اليوم وقيام الصوم به باليوم فافترقا واليهي
غيره الجاهل ولا فرق بين لازم وغير لازم بعد ما كان مجازا ولا يتقدم ان يقال الاسك
عبادة في هذه الايام ستلزم ترك اجابة الدين الدعوة البتة وترك اجابتهما في غيرهما
فما استدركه ذلك وانما الجواب عنه بان هذا الصوم من حيث انه ترك اجابة دعوة الله
قيح ومن حيث انه قهر النفس الامارة بالسوء على قصد التقرب الى الله تعالى حسن فيجب
النداء لا يشق لان اعتبار الجهتين وانها راجعتين يمكن في صوم يوم الخيف واسئلة
لا يصح لما خلاص ايضا فلا من المصير لي ما ذكرنا وعند ذلك الحاجة الى هذا التفسير فانه كما
في الدفع واعلم ان المراد من الجحون زمها الجحون وعلى المعنى اللغوي وهو الخارج المقادير سواء

او جنة

كان لازما اولاً ومن لم يتنبه له قال على كل من هذا النوع من القبح مجازاً وهو على ما
ما في كتب المجاز في احوال العقدة فاطمة فانهم سموه بالمتصل وصفوا ما على المجاز وجعلوا
السبع في هذا وان اجمع ثم زعم انه سأل حسن والتفتي عن مذهب جابره مشكل
وان يوجب عينا الفرق بين النذر واليمين ان النذر يلزم فيه القضاء ودون الكفارة و
في اليمين يجب الكفارة ودون القضاء لانه نذر بصفة تعين النذر في الوجه الاول لما
بينه كونه حقيقة كلامه وفي الوجه الثاني تعين الطريق الاول لانه قرر النذر بغيره وفي
الثاني اولي واوحي يكون له مراد لانه قرر النذر بغيره بصفة في غير الوجه الاول
لان اليمين تختل كلامه لان اليمين تعني الكلام الباطن والنذر يجب بالباطن ومقتضى تحريم
المباح وهو يمين لتوابعه لم تحرم ما حل ثم قال قد فرضت لكم حكمة انما لكم وما قيل
في الوجوه الاربعه المتفق عليها كفي لعدم المنازع والى اليمين شي وان تواتر ما يكون
وعينا حتى لو لم يوجب القضاء والكفارة القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين
ولو تولى اليمين فحسب فكان قد ان يقول لا غير كما قال في الوجه الثاني ان النذر حقيقة
واليمين مجاز كلاما فما ظاهرها قدسنا من قوله والنذر يجب بالباطن واليمين قال في تحليل
انما يتوقف عليها فقد عكس في التحليل فان عدم التوقف على النية في الاول لكونه
حقيقة فيه والتوقف عليها في الثاني لكونه مجازاً وقد دفع المصنف عن هذا بقوله حتى لا
يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينظرها لعدم صحة الجمع بين الحقيقي والمجازي
في لفظ واحد بحسب استعمال واحد ثم المجازيين بنية يعني في ظهوره الاخره فلا يكون
احقيقة مرادة وعندئذ يتبين في الصورة الخامسة سترج الحقيقة فلا يثبت المجاز لانه
لا ثاني بين اليمينين تقريره ان في النذر معنى اليمين كما تريباً لكون اليمين في اليمين غير
وهو صيغته اسم تدعى عن الكهنة والنذر يجب لعينه لا يفي الوجوب لغيره لكن
معنى اليمين فيه غير بغيره فاما نواؤه فقد اعتبره فصلاً لنذرنا ويمينا وليس هذا

جمعاً بين الحقيقة والمجاز بل بلفظ واحد وانما هو على تقدير الدليل ونظيره الا قال في شرح النسخ
يسع حديد في حق التاكيد وكذلك اليمين العوض مبهمة اربع انتهى وليس ذلك
جمعاً بين الحقيقة والمجاز وانما هو على الدليلين كلمة انما نحن فيه وانما قيل في تقريره لان
قوله تدعى صوم يوم النحر موضوع للوجوب ومستعمل في الوجوب وليس مستعمل
في غير الوجوب ايضا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بغيره لانه مستعمل في اليمينين
تأني في بينهما شائاً واحداً من النذر لانه تقتضيه لعينه ولهذا يجب القضاء اذا ذكر
والاخرى من اليمين لانه تقتضيه لغيره وهو صيغته اسم تدعى عن الكهنة والنذر لانه
القضاء بل الكفارة وتكمل واحد من المشائين ويكسر في يجب العمل به اذا امكن والعمل
ممكن لعدم التأني في بينهما فحينئذ يبينها علماء الدليلين كما جمعنا بين حقيقي السترج والمعاوضة
في العلة بسترط العوض فلو تولى لانه ان انا دانه موضوع للوجوب مطلقاً فمنوع وان
اراد انه موضوع للوجوب بطريق النذر فاسم لكان لا يتم التقريب حينئذ اذا بلغ قوله ليس
مستعمل في غير الوجوب لانه مستعمل في غير الوجوب بالنذر ضرورة انه مستعمل في
الوجوب باليمين وهو غير الوجوب بالنذر ومن الناظرين في هذا الكتاب من قال
ولمّا انه نذر بصفة تعين بموجبه وهو الايجاب فلا يجمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد ولم
يدرك وجه آخر غير ما ذكره المصنف ثم انه لم يصيب في قوله فلا يجمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد
لان موجب ما ذكره ان لا يكون اليمين بمعنى مجازياً بل على الفصح عنه من قال في تقريره
ليس اليمين بمعنى مجازياً بل هذا الكلام نذر بصفة تعين بموجبه والمزمع بالوجوب
اللازم كان شري القريب شري بصفة اعتنا بموجبه وقد رد هذا الوجه بان
اليمين لو كانت موجبة لثبت بلائيه كشرى القريب ولو قال تدعى على صوم هذين
السنة فتصور المسئلة على تعيين السنة فلا يستلزم صورة الاطلاق فلا وجه لما قيل في
ان من نذر صوم سنة فلا يخرج انما ان عتبه بقوله هذين السنة واظلمها بان قال سنة

عنه

عنه

عنه

عنه

انظر يوم القطر اي يجب علينا ان نعلم ان هذه الايام المعينة فان
 صاحبنا لم يلقها على لانها او ما كانت اياما فقه من الافضل فلم يوجب الصوم بها فخرج
 عن العادة لم يجب وقضا لان النذر بالسنة المعينة ينظر النذر بهذه الايام
 والواجب عليه قضاء رمضان لان صومه لم يجب بهذا النذر في هذا المعنى احسن
 عن المعنى المتقدم وهو ما اذا عين السنة فانه لا يجب موصول لان التسابع من تلك
 غير منصوص عليه ولا ملزمة تصد بل انما يلزم ضرورة فلو قطعها باذن الشرع
 انقضى التسابع الضروري بخلاف التسابع من سنة فانه التزمه قضا فاذ وجب القطع شاعرا
 وجب توفيقه بالقدركم وكذا اذا انقضى التسابع فواجب التسابع تصد الصوم كالمكافاة
 والمكافاة بما لم يمتدحها لتساقط وفي التسابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او
 رجب بالذمة قضا غيره مع الماتم ويأتي في هذا خلاف روى اي ياتي في قضاء الصوم
 هذه الايام خلافا لما معنى لا يعنى عند سماعهم حتى النذر لورود النهي وقد جوبها وهو قولهم
 الا لا تصوموا روى الطبراني بسند عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله ورسوله ارسل
 ايام من صالح الصبح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل شرب وبعالي وقطع
 والعذر عنه اي من النهي وهو ما ذكره عند قوله ان نذر بصومهم شروع والنهي غير
 ولو لم يشترط التسابع لا يجزئ ذلك انه اذا نذر بصوم سنة فله ان يصوم
 اثني عشر شهرا لانه لما نذر ما لم يكن النذر مضاعفا الي رمضان والي هذه الايام لانه يمكنه
 بصوم اثني عشر صوما متوقفا ليس فيها رمضان ولا هذه الايام بخلاف ما اذا نذر
 التسابع بخلاف ما اذا عين اي عتين السنة بحيث يجوز صوم هذه الايام وكذا اذا نذر
 التسابع والوقوف الابح حيفه يعني بين الشروع وبين النذر والشروع في الصلوة في وقت
 المذكور وجوب القضاء يستحب عليه اي على وجوب الصيانة وهذا ظاهر وان قيل على من قال
 اي على صيانة المودعي وانما ذكر الضمير وان كان راجعا الى الصيانة بتأويل الصوم لانها في

في غير هذه الايام
 في غير هذه الايام

في قضاء ولا يصير مكافاة للنهي نفس النذر لان العياني انما يمتد من المكافاة لا
 من ايجاب المباشرة فيمن التزم الايجاب التزم قربة خالصة ففتح نذره فوجب القضاء
 حتى يتم ركعة ويمكن اتمامها بحيث يخامى عن الكراهة باستدانة الشروع الي ان يزول
 الكراهة بانقضاء وقتها واذا مكنته صح التوبة لها وهو ما لا يمكنه اداء الصوم بهذه الصفة
 فلم يكن مشروعا بسبب الكراهة **باب الاعتكاف** عقب الصوم به لكونه
 مستوفيا في العشرة الاخيرة من رمضان فاسبب ذكره افعال الصوم ولان الصوم
 شرط في كل شرط وان يعقب الشرط ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به
 من حيث ان من الاحكام والفتا عبارة عن موقوفها الاعتكاف مستحب كذا قال القديس
 في تحفته وقال يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به
 والعقبة ان سنة بل الغيبة ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به
 اراء الايجاب على نفسه يستحب ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به ان يمتد به
 الائمة الحلواني في كتاب الصوم وسنة وهو في العشرة الاخيرة من رمضان مستحب
 وهو في غيره من الازمنة ممكنة ومجيئي في نوع الواجب بحيث يكون اخذ ما خلا
 وقيل ان سنة على كفاية حتى لو تركه اهل بلد بستم بمحرم الكساة والافلاك
 لتأخيرهم ويؤتى قول مالك لم يلغني ان ابا بكر وعمر وعثمان وابن المسيد لاحد من
 سلف هذه الامة اعتكف الا ابا بكر بن عبد الرحمن واطلب عليه قبل من غير ترك ما في الصحيحين
 وغير ما عن عمار بن ربيعة عن عائشة قالت ان النبي لم كان يعتكف العشرة الاواخر من رمضان
 حتى يوفاه الله تعالى ويرد عليه ان ما ذكره وان كان ظاهره اني عدم تركه عم الاعتكاف لكن
 يعارضه ما في الصحيحين وغيره من النص في تركه عم آياه وهو انهم كان يعتكف في
 كل رمضان فاذا اهلوا الغداة جاءوا الى مكان الذي اعتكف فيه فاستأذنت عمارته
 ان تعتكف فاذا نزلوا فغرت فيه قبة فسمعت بها حفصة فغرت فيه قبة اخرى فسمعت

من الاجابة في اصول هذا الفن حيث قال فيجب ان يشرع الله في شرع الاعتكاف
 مطلقا بقوله ولا تأثروا بهن وانهم ما يكونون في المساجد فاستدلوا بالصوم زيادة عليه بخلاف
 وموسى فاجاب عن بان الامساك عن اجماع ثبت شرط العتقة الاعتكاف
 بهذا النص القلبي وهو ان يركن الى الصوم فالحق بالركن الاخر وهو الامساك عن شرب
 البطن بالذلة لا يستأثران في الخط والاباحة كما الحق الجماع بالاكل والشرب بانسان
 في حق بقا الصوم بالذلة لهذا المعنى ثم لما ثبت وجوب الامساك عن العتكاف في كل وقت
 الله لو كان صوما من شأنه ايضا الغفول من الاصل المذكور والعتبة شرط كان
 ان يؤخر عما يتعلق بالشرط الصوم من تبرير الحجة من الطرفين الا انه قد تقرر بما لم
 عنه فانه لو اقره عن تمام ما يتعلق بالشرط السابق لكان الفصل بينه وبين الاجمال في
 سائر العبادات اب برهنا بمعنى الجمع وفي خلافه من انه اللغة المذكور
 بعض مستقاني هو اصله فيكون شرطه لغيره هذا منقوض بالايمان فانه اصله
 بل اصل الاصول مع انه شرط الالهي لبادات ومن لم يثبت له ان قال والقياس مع
 الشافعي لان كونه شرطه يقتضي ان يكون تبعا وجب الاصل والبيع منافاة ولكن تركنا القياس
 استحسانا بما روي عن عايشة رضي الله عنها قالت لا اعتكاف للاثم بصوم ولما قولهم لا اعتكاف
ابا بصوم روي الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن سنان بن حسين
 عن الزهري عن عروة عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم
 ومن غفل عن هذا قال ولما حديث عايشة رضي الله عنها قالت السنة على العتكاف ان لا يعود
 مريضا ولا يمشي به جنازة ولا يمشي امرأه ولا يباشر بالخرج انا لا بمريضا ولا
 ولا اعتكاف الا بالصوم والاعتكاف في سجد جامع رواه ابو داود ومثله لا يوفى الا
 مما عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يركن الى الصوم الا بصوم
 معاملة النفس المنقول يعني المنقول عن الشافعي احتج به عن المنقول عن ابي حنيفة الاجابة ودلان القياس

في قوله

في قوله

لان القياس لا يقطع عن درجة الاعتبار في مقابلة غير مقبول لغيره
 ذلك ان لم يكن النص المنقول معارضا بنص آخر وهذا الشرط مفقود ههنا لان النقل المذكور
 معارض بما روي عن عيسى بن عيسى عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس على العتكاف صوم الا ان
 يجعله على نفسه رواه الدارقطني وقد عتكفوا بكفهم واذا تعارض النصوص فالقياس
 هو المرجوع اليه فلا وجل سقوط بجارفة احد ما مع احد الا في آية فالصواب
 اجواب مع صحة القياس المذكور لان بناء على ما قلنا منقوضه على ما استدلنا به
 تقدم ثم الصوم شرط لعتقة الواجب منه ووجوبه بان يقول الله على ان اعتكف يوما
 او شهرا او بعلقة شرط فيقول ان شئت الله تعالى مريض والشرط وجود الصوم
 مطلقا لا الصوم للاعتكاف حتى ان من نذر باعتكاف رمضان فتح نذره لانه ايضا والنذر
 المثل قابل للصوم في ذاته وان لم يكن قابلا للصوم للاعتكاف قال في النهاية وهذا لاننا لم نذكرنا
 كون الصوم شرط للاعتكاف بل نص وهو قوله لا اعتكاف الا بالصوم وهذا النص يترتب
 لازات الصوم للصوم جهه للاعتكاف رواية واحدة لا يفي ليس في اختلاف روايته عن
 اصحابنا روى علي بن الرواية كما يكون اقل من يوم قبل يشيخا لما جاءه رجل تطوعا ثم قال
 قبل ان نقاتل انما علمنا على اعتكاف هذا اليوم لا يكون عليه شيء لان صومه انفق تطوعا فغدر جعله
 واجبا بنذر الاعتكاف وجه الاشارة الى تقدير اقل الاعتكاف بيوم كما كان سبب اشتراط
 الصوم له علم ان الصوم متعقبا للاعتكاف فادفع الصوم في اية الله لغيره ولا يفيح جعله له بعد ذلك
 ولا يذهب عليك ان ابناء الغفول عما قد ساء به من ان الشرط في الاعتكاف وجود
 في ايام الاعتكاف لا وجوده لجهة الاعتكاف وهو قول محمد قال في النهاية وفي ظاهر الرواية ليس
 بشرط وهو قولهما وقال في النهاية في اعتكاف التطوع عن اصحابنا روايتان في رواية مقدار يوم
 وفي رواية غير مقدار اصلا وهو رواية الاصل وفي قوله الاكل ليدخل في الحرام في قوله هذا الاكل
 يوم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف اكثر من نصف يوم وعند سفيان بن عيينة نصفه مما علمناه ان

الخطاف في موضعين في سنة اكل الصوم وفي التقدير والمصلح حتى التفضل حيث لم يذكر
ما هو عليه بها وظاهر الرواية عنه ومن ومن ان ما ذكره من رواية الاصل موطن الرواية
عن ابي جابر الشنقيطي فقد دعمه علمه بكون الخطاف لا يختلف الصوم والصلوة لان الاول مقدور
يوم والثاني غير ممكن وفي رواية حسن بزرگه وعليه هذه الرواية كما يجب الاعتكاف
بالنذر كما ان يجب بالشرع وهذا وجه ما له صاحب الشنقيطي الاعتكاف سنة لكن يجب
بالنذر وبالشروع لانها جعلت من باب الوجوب في الشرع لا في الجواز في سجد ذكره في
الاعتكاف الا في سجد اجابات يريد به الرجل وقال الطحاوي ان يصح في كل سجدة
وروي الحسن بن زياد عن ابي جعفر انه لا يجوز الا في سجد يصلي فيه الصلوات كلها كما ان
البدائع تقول حديثه عن ابن مسعود انه لا يجوز الا في السجدة الاولى وسجد المدينة و
مسجد بيت المقدس وقال سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجد بن مسجد المدينة
وسجد الحرام لانه عبادته استلزام هذا التعليل لا يتبع على هذا الرواية ابن المدينتين و
انما انطبقت على رواية الطحاوي والمصنف لم يحسن حيث ذكره في هذا التعليل انما الامارة
وقال الشافعي لا اعتكاف الا للرجال والنساء الا في مسجد جماعة في مسجد بيتها قال الرامزي
هو في حقها كسب الجماعة ولو لم يكن في بيتها مسجد جعل موضعها في مسجد فاعتكف فيه
ولا يكسب بعد ذلك هذا على اصلها وعلى أصلها فالكسب التعليل لا يفتر قال في الذخيرة وان
خرج من غير عذر ساعة فاعتكاف في قول ابي حنيفة وقال الا يفتر حتى يكون اكثر من
نصف يوم فان خرج عند ابي حنيفة ناقص لا اعتكاف قل او كثره وعند ما اخرج التعليل ليس
بناقص وعن هذا قلنا اذا انتقل من مسجد الى مسجد من غير عذر انتقص اعتكافه عنده وعندنا
لا ينتقص وقال الشافعي اخرج قال الشافعي ان اوجب اعتكافا متتابعاً فخرج الى الجمعة
بطل اعتكافه واستأنف في الجامع ونحن نقول لا اعتكاف الا في حرمه ان الاعتكاف
في كل مسجد شرع لقوله تعالى ولا تبشروا من وانتم عاكفون في المساجد فيسجد الجميع ثم

في كل مسجد

ثم هو ما مور بالحق في روايته بقوله تعالى فاعلموا اني قد اخبركم بها ما تنصرون
لما خرج الحاجة الا ان هذه آيات من قال في تقريرها لان تركها حادثة لا اعتكاف
لا يجوز لكونه دونها في الوجوب لكونها واجبة كما يجب الله تعالى وسواء جازي العبد
وليس للعبد اسقاط ما وجب بالاجاب منه تعالى بالاجاب لم يصيب ذكر وجه آخر زعم
ان يقر ما في الكتاب فان قيل لم يذكره على انه وجه آخر لاختلافه بل ذكره بياناً للتقدمه انما
اذا صح الشروع صح الصورة المطلقة للخروج اليها قلنا انما هي متضمنة لما ابيان به لان
قد فرغ مما بقي فيه حيث قال والما للجمعة فلا نمان اهم حوايجهم ان فيه منافسة وبين ان النقص
لا ينافي فيما ذكرنا فبان في بقاء الاعتكاف فيما بعد الخروج الى الجمعة ولا لالة فذكر عليه
وهذا النزاع انما يندفع ببيان ان زمان الخروج اليها كزمان الخروج الى الجوامع الضرورية
في حكم الاستثناء فالتقرير الوافي ما قدمناه وان كان منه كثر بعد كان حقه ان يقول
وان كان معتكفاً بعد اعنه لان العبرة بعد الاعتكاف عن الجامع لا بعد منه لاعتكاف
عنه اذ ليس الاعتكاف في منزله وبعد ما ارجعنا واستأذنا في الاصل ارجعنا قبلها واربعها
او استأذنا على حجب الخلاف الاجباري في النافذة بعد الجمعة كما في الذخيرة وانما ذكره
المصنف على حسب الاختلاف في سنة الجمعة يعني اختلاف اصحابنا فانها اربع عند ابي حنيفة
وسنت عند ابي يوسف فيم وعليه انه لا مضايق في الخروج عن الاعتكاف عند الاماين فانه
لا يفتر عنه ما لا يخرج في اكثر من نصف يوم فلا وجه لاعتبار اختلافها ما همنا بقرئنا
شئنا فمروا ان السن لا يلزم ان يوتي في المسجد بل لا فضل ان توتي في المنزل فلما
عذر في المكث لاجلها في المسجد الجامع ويمكن ان يقال نعم لا عذر فيه الا انه لا حاجة
الى العذر لكونها من توابع الجمعة على ما توقف بعيد هذا وسنتها توابع لها انما قاله لان
الخروج بطريق الضرورة فاذا ادا ما تقدمه نعت هذه الضرورة فيجب ان لا يشتغلوا
غيره حتى لا يكون مكثاً في غير حكمة من غير حاجة فقال وسنتها توابع لها وتبع الشئ

يلحق به نصاركانه ما فرغ منها الا انه لا يستحب بل يكبره نفس عليه صاحب الذخيرة ثم
 قال يفرق بين هذا وبين ما اذا فرغ من الغايظ او بول ودخل منزله وكثرت فيه فانه ينف
 اعتكافه وان كان ساهدا عند بابي حنيفة والفرق ان المسبح الجامع محل لا يبتدأ الاعتكاف
 فيكون محل البقاء اما بنية فليس محل لا يبتدأ الاعتكاف فلا يكون محلا للبقاء وهذا كله في
 الاعتكاف الواجب بان اوجب الاعتكاف على نفسه اما في اعتكاف النفل وهو ان
 يشترع فيه من غير ان يوجب على نفسه فلا يكس بان يخرج بعدد ويغيره فذكر وهذا على
 ظاهر الرواية فان على ظاهر الرواية لم يقدرا اعتكاف التطوع شيئا من غير ضرورة اما
 فيه بذلك لانه اذا كان اعمامه في مسجد من ضرورة كما اذا ائتمروا بالاعتكاف جاز له
 ذلك كما جاز للمعتدة ان تخرج الى منزله اذا ائتمروا بمنزل عندهما لوجود المصلحة يعني ان
 ترك البيت مناف للاعتكاف لانه مغترب فيه فيكون عليه وكثيره كما لا اكل في باب
 الصوم وقال لا يفسد وقولها ادفع لان التعليل منه لو لم يفسد ليعتدوا في الحج لانه
 لا بد منه لانه لا يخرج ولا يخرج في الكثرة والفاصل اكثر من نصف يوم فلو اكل في تعليقه اذا اقبل
 تابع ملاكته كما في نية الصوم ولا يخفى ما فيه من العصور لعدم دلالة على اعتبار الزيادة على
 النصف واما الاكل والشرب ولو زاد عليه قوله والنوم لكان اولى فان الدليل الباقي
 ذكره فيتمسك لا يفتاكون في معتكفه فلو خرج لاجلها ينف اعتكافه خلافا لما ثبت في
 في فخرج الى بيته لا اكل فلما اكل في المسجد مباح والنبهى م كان يأكل في المسجد
 فلا ضرورة اليه لم يكن له ما يؤي لا المسجد يعني في ايام الاعتكاف فأكبر وشربه
 كان فيه ومن قال يعني في غالب احواله ويلزم من ذلك ان يكون اكله فيه حقه فقد عتقت
 في التفسير ولم يصح في ثمة تمام التعريب ح اذا اخرج منه في اوقات الاكل والشرب
 لما في كون غالب احواله فيه بان يسبح ويسبح ذكره في الذخيرة ان المراد ما لا بد منه كالطعام
 ونحوه واما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجوا كونه فذلك هذا صحيح لانه منقطع الى الله تعالى

في قوله لا يفسد
 في قوله لا يخرج
 في قوله لا يفتاكون
 في قوله لا يفتاكون

فاني ينبغي ان يستعمل فيه ما هو الدنياء ولهذا كبره الخياط والوزنية لان المسجد محرم
 من التزوير وموكلية من النزاع عن الحقوق وفي احضار السلعة فيه شمله بها وجعل كالكفا
 ويكره لغير المعتكف البيع والشراء يعني مطلقا من نور هذا على ما تقدم من بيان كراهية
 التجارة في المعتكف فاما الا ترى الى قوله ويكره لغير المعتكف الخ فاذا كان لغير المعتكف كذا
 فما طهرك بالمعتكف واما قال فما طهرك بالمعتكف لان في المعتكف حرمتين حرمته المعتكف
 وحرمته المسجد وفي غيره حرمته واحدة فقد غفل عن ان في المعتكف ضرورة دون غيره ما
 فان قلت الكلام في بيع الاجابة اليه وشراؤه قلت نعم لكن قد يكون نفس البيع
 والشراء مما لا بد منه للمساكين الى ان قال ويحكم وشراكم صوابه وشراكم ويحكم روي
 ابن ماجه في سننه عن كحول عن وائل بن الاسقع ان النبي دم قال جنوا ما جدم
 حبسكم ومجانكم وشراكم ويحكم وحبسكم وشراكم ورفع اصواتكم واما حدوكم ورسلكم
 واخذوا على ابوابها المظاهر وقرروا في الجمع وقوله وشراكم ويحكم بالطلاق ينظم الشراء
 البيع في زمان الاعتكاف الا ان ما لا بد منه لم يستثنى لكان الضرورة ولا يملكه الا
 بخير لقوله تعالى وتلعبوا في حرمه واذا كان ثبوته اقوي واشد ويكره
 له الصمت اعلم انه فرق بين الصكوت والصمت فان من فهم شفعية ان يكون سكنا
 لا يكون صامتا الا اذا طال مدة الصمت قد ثبت على هذا من قال الصمت ترك الحديث
 واطاله الصكوت الا انه لم يصح في تخفيفه التحدث ولا يصدق عليه انه صمت واذا تحققت
 الفرق بين الصكوت والصمت فقد دقت على وجه ايشا والصمت على الصكوت هما
 قال الامام حميد الدين الصبر فأكبره الصمت اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فأكبره
 لقوله من صمت تجاوزاه عبد الله بن عمر روي تمام التعليق بالحدوث المذكور نظم لان
 الكراهة من الصمت في ترك الحديث مع الناس لان الكلام مطلقا حتى اذا كان
 القرآن لان صوم الصمت ليس بعبادة هو صوم أهل الكتاب ففسخ روي ابو داود

في قوله لا يفتاكون
 في قوله لا يفتاكون
 في قوله لا يفتاكون

عن ابن مسيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم الصوم العت فان قلت ما
من عدم كونه قربة ان يكون كرهنا فالتعريب غير تام قلت قد جهلت قبل على هذا على ان
المراد الصوم معتقدا بآية قربة فالتعريب تام فان قلت يطلق النبي صلى الله عليه وسلم على
عليه السلام قلت التوحيه ثبت بدليل قطعي وهذا الذي قضيت به كراهة التوحيه لكنه يحتاج
ولا يتوهم ان في قوله ولا يتكلم الا بحرف في من مدالة مخصوص بحسب الكلام وهذا اليعم غيره
من التعني والزمنه ونحو ذلك ثم ان في عبارة تبيها على قوة النبي الهنا فلا
دلالة فيه على بآية ما لا تخفى ومن غفل عن هذا قال لا يقال في عبارة رباح لان قوله
لا يتكلم الا بحرف يقتضي جوار التكلم بما هو مباح وذلك تناقض لا يمتثل ما ليس بما ثم
فهو خير عند الحاجة اليه لان الجبر عبارة عن الشيء الماحصل لما من شأنه ان يكون حاله
اذا كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك ثم انه لم يصب في الجواب عنه تسليم
ان التكلم بالمباح عند عدم الحاجة اليه ليس محرم ولا ما لم يعم فيه ضرورة انه مباح وكفى
ذلك متبنا للباب اكل فلا بد من الابادة من بابانه ومن الغافلين عن عموم ما يكون ما نأما
بحسب الكلام وغيره مما يحل الصوت المنافي للصوت من قال في شربه يعني يتحدث بما
شأ بعد ان لا يكون ما نأما في كلامه ويحرم على المكلف العطي ذكر في شرح التاويل
انهم كانوا يخرجون وتعقون حاجتهم في اجماع ثم يغتصبون فيهم لم يبعكفهم قل
قوله ولا تبشروهم وانتم عاكفون في المساجد لا يقال اذا كان الوطى العذوب
عن المكلف لا يكون المبشرة حال كونهم عاكفين في المساجد لما عرفت ان الخروج
للحاجة لا ينطبع للاعتكاف فالمبشرة في الصورة المذكورة في حال الاعتكاف واضافة
الى المسجد لازم لصحة الاترول عنه مادام صحيحا فذلك قال وانتم عاكفون في
المساجد ومن زعم ان في صورة المسئلة حاجة الى التاويل لان المكلف لما يكون
في المسجد فلا يهتبه الى الوطى ثم قال واو لو به بانه جاز له الخروج للحاجة اليه

في المساجد
عنه

فعله ذلك يحرم عليه العطي لان اسم المكلف لا يزدل منه بذلك الخروج فكان لا
يدري معنى اتا ويل فانه ذكر تصوير المسئلة لا ما قبل له بالعدم الحاجة اليه الى حد
عبارة عنها وكذا المسئلة والتبلة قبل تحريم المسئلة مطلقا واليعم ان احواله
معيقة ليقيد الشهود في الاعتكاف بالجماع ودعاية لا يفرق فيه بين العداية
وقيل لا يفرق بالسببان اذ هو محظور اي الوطى محظور الاعتكاف لان محظور الشئ
كالصيد محظور الا احرام لانه محظور سببه كاي الامام وجميعه على تقف عليه النية
عند التبليط على ان التبليط شرط له لاجل كالتبليط في تحريم الصلوة فانها ينفقد بالنية عند
كثيره الانتقال فمن قال حقيقة التبليط بالسببان والعلل لم يصب بخلاف الصوم
محقق الفرق بين الاعتكاف والصوم ان الوطى في باب الاعتكاف محظور بالنية
عنه بقوله لا تبشروهم وانتم عاكفون في المساجد ومحظور الشئ يوجد بعدا
تمت ذلك الشئ واما هناك كذا لان حقيقة الاعتكاف هو البث في المسجد
مع النية ثم بعد وجوده صار ما يصحح النبي صلى الله عليه وسلم من الوطى الى داعي الخلق
لان السبب في باب الحرامات ملحقا بالتحقيق كما قالوا في الامام انه يتحقق بالنية
عند التبليط ثم بعده صار بالجماع حراما بقوله لا تبشروهم ولا تنسوا ولا اصدال في الحج
فعدت الحرمة الى المسئلة والتبلة بخلاف الصوم فان الكف عن الوطى ركن
الصوم المحظور الذي وجد بعد وجود الكس وصار بالجماع حراما لا يصح بل بغير
ان لا ينفوت ركن الصوم والثابت الضرورة بتعدد بعد ما علم سيد الحرمة الى الدوام
لهذه المعنى فان قيل وروى في باب الخيف قال ولا تقربوا حتى يظهرن مثل ما ورد
في الاعتكاف فكان ينبغي ان يحرم الدواجى ايضا فانما كان موجب القياس ذلك عدل
عنه لعدم الرجوع فان المسئلة والتبلة في باب الخيف كثير الوقوع وسوء دفعه بغير اعتكاف
فانه قليل الوقوع فوجد احيا نادوان في النص بدليل في عدم جرمها ثم ذلك ان النص

في المساجد
عنه

معلول بلية الذي قال تعالى حادي وذلك لا يوجب فيها اولان تعدي لوجه من الوطئ
 اليها باعتبارها من دواعيه على ما افصح عنه المصنف بقوله لانه من دواعيه وحاجتي حالة الحيض
 ليس بها وكان هذا هو الحق قال ويجوز ان يحاط بها بان مبني الكلام على ان ما كان موطئ
 على ما عرفت في نفسه هو الذي يتعدى والوطئ حالة الحيض ليس كذلك الا ان كان
 في الحيض كالاكتفاء بهذا هو الذي ادعى اليه نظر العوم في هذا المقام حتى قال بعضهم لا زال
 في تحقير المسكوك الكركب واقضى ما اصبحت القدر ثم ذكر ما تفصيله مرجع الى ما قرناه و
 بلحوت مسع وجمال وهو ان الظاهر منه ان يكون النهي مريعا ولو كان مطلقا مدخل في مدار
 تعدي حكم النهي عن الوطئ الى دواعيه وعدم تعديه اليها حتى يكون التعدي عن الوطئ الى
 دواعيه في الاعتكاف لكون النهي عن الوطئ فيه مريعا لعدم التعدي منه الى دواعيه في الصوم
 لكون النهي عنه فيه مريعا وتقرير المصنف حيث فرغ من عدم التعدي في الصوم على كون الكف
 مكنة لمحظورة ظاهر في ان مدار الغرض على كون الوطئ محظورا في الاعتكاف دون
 الصوم فان تقرير المطابق له هو ان الوطئ ما كان محظورا في الاعتكاف ويحظر الشئ
 يستحق بعد تحقق ذلك الشئ لم يكن الا انها عنه سواء كان النهي مريعا او مطلقا مريعا
 الى دواعيه كما في الامور فان الامر فيه ايضا كذلك بخلاف الصوم فان الكف عن الوطئ
 وكونه والشئ لا يتحقق بدون مكنة فلا حرم كان الا انها عن الوطئ الذي فيها مكنة ولو
 كان بالنهي مريعا او مطلقا مريعا فلم يتعد الى دواعيه لان الاصل فيها مثبت ضرورة ان لا
 يتعدى مدار الضرورة فان جامع الانزال ليس بشرطه من اختلاف الجماع فيمدون
 الغرض ولذلك زاد قوله فانزل ثم دون ههنا لان الليل محل الاعتكاف بعبارة تعليل
 لغضا الاعتكاف بالجماع في الليل وبشارة تعليل لغضا بالجماع في النهار بخلاف
 الصوم متصل بما ذكر قبله يعني ان الليل ليس محلا للصوم فذلك لا يفيء بالجماع فيه
 ومن وهم متصل بقوله بطل اعتكافه وقال يعني اذا جامع نكسيا بطل اعتكافه ولا يبطل

ظاهره

صومه لعدم فحاشته لم تعرض بعد بيان الفارق بين الاعتكاف والصوم في الجماع نكسيا
 وعلى تقدير اتصالهما بذكر حقيقة في التفسير ان يقول يعني اذا جامع نكسيا في النهار وذلك
 في حالة العاكفين المذكورة بعبارة تعليل لعدم الاعتبار بعد ان نسيان في بطلان ان
 بالجماع وبشارة تنبيه على وجه الفرق بينه وبين الصوم في ذلك قالوا الفرق بينهما
 من وجهين احدهما ان الاصل ان لا يكون النسيان عذرا لانه مقدور الامتناع عنه
 في الجملة اذ الوقوع فيه لا يكون الا لتقصير تعقيره ولهذا كان جائزا باخذة عليه عذرا وانما تمت
 المتواضع بمركة دعا النبي يوم يقول ربنا لا تأخذنا ان نسينا او اخطانا وانما جعل
 عذرا في باب الصوم بالنفس فيقتصر عليه والثاني ان الصوم في الاعتكاف عين الجماع في
 فيه العهد والنسيان والحوم في باب الصوم حوالا لافطار لا عين الجماع وحرم الجماع يكون
 افطارا لا يكون جماعا فكانت مكنة لغيره وهو الافطار والافطار يختلف حكمه بالنيابة
 ولو اكل او شرب في النهار عاندا فصومه فسد اعتكافه بفساد الصوم ولو اكل
 نكسيا لا يفسد اعتكافه لعدم فاد صومه والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف
 وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العهد والسهو والنهار والليل
 كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العهد
 والسهو والنهار والليل والنعوذ ما بينه وبين ههنا حقيقة كما بينه النبي عليه وآله
 قال وحالة العاكفين مذكورة ولم يقل وحالة الاعتكاف مذكورة لان حالة الاعتكاف تنزل
 عند فحاشته حاجة الانسان وحالة العاكفين لا تنزل عنه عند ذلك لا على قصد العود الي
 معتكفه متوجزا عن المكث الزايد على قدر الحاجة وذلك الحال من احوال العاكفين ومن غفل عن هذه
 الدقيقة قال فيه نظر لانه قد خرج حاجة الانسان فيه خل منزهة وسنني الاعتكاف فيواقع
 ولانه كمرح او قبل او لمس فانزل بطل اعتكافه ولو لم ينظر فانزل لا يبطل لان عدم الجماع
 صورة ومعنى فاشتهية الاحتكام ذكر في البديع ولو لم ينزل لا يفسد والمباشرة

ظاهره

في قوله لا تلبسوه ومن يحول على الجاهل بالاجماع فلم يبق المعنى الحقيقي مراد او اما ما قيل
 ان الاعتكاف معتبر بالصوم في المبشرة وهي لائق الصوم بمكة الاعتكاف فورد
 بما قد ساءه وبما ياتي بعينه من الفرق بين الاعتكاف والصوم في المبشرة بحيث
 لا يقع قياس الاول على الثاني فلهذا ما قيل بمبشرة يحرم بها الاعتكاف فوجب ان يفسد
 الاعتكاف كالوطي فانه تارك الصلوات جازي بقوله وان كان محرما لانه ليس في معنى
 واما الجواب عنه بانما لا يتم صحة القياس على الوطى لانه اذا وقع عند انفس الصوم فيفسد
 الاعتكاف والتعلل اذا وقعت عند الايفاد الصوم فلا يفسد الاعتكاف فليس بطوبى
 لما ثبتت انما على ما بناه وهو ان يكون اجماع على ان الاعتكاف لا اجل للصوم و
 ولهذا لا يفسد به الصوم كما انه غير مفيد للصوم كذلك غير محرم فيه على خلاف الاعتكاف
 لان الدوامي لا يحرم في باب الصوم اذا كان من نفسه على ما مر بينه قبل هذا والفرق
 على ما ذكر في البدر ان عين الجاهل في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون عزما
 لدواعيه لانه لا يتحقق اليه واما في باب الصوم فحين اجماع ليس بزمنا انما المحرم هذا افطار
 انما هو اجماع لكونه افطارا وهذا لا يتعدى الى الدوامي لان ذكرنا انما على سبيل الجمع يتناول
 وكذا ذكرنا انما على سبيل الجمع يتناول ما بناه من الايام لقوله تعالى في فسخه ذكر ما عليه السلام
 انما تكلموا بالسنة ثمانية ايام انما رزاق الله تعالى في آخر ذلك سبيل سواء العفة واحدة
 وقد غلبت تارة باسم الايام واخرى باسم الليالي فدل على ان المراد في كل واحد منهما هو ما بناه
 من صاحب حتى ان في الوضوح الذي لم يكن الايام بنه على عدد الليالي في كل واحد منهما ما ذكر
 قال تيسر لي ان وعظمت ايام حرم ما قيل علم ما ورد في نفسه ذكر ما عليه السلام
 ان ذكرنا الايام في الليالي وبالعكس والايام الحلف في خبر الله تعالى وذلك يجوز ولا يخفى
 ان عبارة الخلاف لا يناسب المعام لان يكون في المواعيد لاني الاخبار في العبارة العفوية
 والايام المذكور في خبر الله تعالى وذلك ان لو لم يكن كل من العدد ومنه لا لا خلاف بل ان لا يكون

في قوله لا تلبسوه ومن يحول على الجاهل بالاجماع فلم يبق المعنى الحقيقي مراد او اما ما قيل ان الاعتكاف معتبر بالصوم في المبشرة وهي لائق الصوم بمكة الاعتكاف فورد بما قد ساءه وبما ياتي بعينه من الفرق بين الاعتكاف والصوم في المبشرة بحيث لا يقع قياس الاول على الثاني فلهذا ما قيل بمبشرة يحرم بها الاعتكاف فوجب ان يفسد الاعتكاف كالوطي فانه تارك الصلوات جازي بقوله وان كان محرما لانه ليس في معنى واما الجواب عنه بانما لا يتم صحة القياس على الوطى لانه اذا وقع عند انفس الصوم فيفسد الاعتكاف والتعلل اذا وقعت عند الايفاد الصوم فلا يفسد الاعتكاف فليس بطوبى لما ثبتت انما على ما بناه وهو ان يكون اجماع على ان الاعتكاف لا اجل للصوم ولهذا لا يفسد به الصوم كما انه غير مفيد للصوم كذلك غير محرم فيه على خلاف الاعتكاف لان الدوامي لا يحرم في باب الصوم اذا كان من نفسه على ما مر بينه قبل هذا والفرق على ما ذكر في البدر ان عين الجاهل في باب الاعتكاف محرم وتحريم الشيء يكون عزما لدواعيه لانه لا يتحقق اليه واما في باب الصوم فحين اجماع ليس بزمنا انما المحرم هذا افطار انما هو اجماع لكونه افطارا وهذا لا يتعدى الى الدوامي لان ذكرنا انما على سبيل الجمع يتناول وكذا ذكرنا انما على سبيل الجمع يتناول ما بناه من الايام لقوله تعالى في فسخه ذكر ما عليه السلام انما تكلموا بالسنة ثمانية ايام انما رزاق الله تعالى في آخر ذلك سبيل سواء العفة واحدة وقد غلبت تارة باسم الايام واخرى باسم الليالي فدل على ان المراد في كل واحد منهما هو ما بناه من صاحب حتى ان في الوضوح الذي لم يكن الايام بنه على عدد الليالي في كل واحد منهما ما ذكر قال تيسر لي ان وعظمت ايام حرم ما قيل علم ما ورد في نفسه ذكر ما عليه السلام ان ذكرنا الايام في الليالي وبالعكس والايام الحلف في خبر الله تعالى وذلك يجوز ولا يخفى ان عبارة الخلاف لا يناسب المعام لان يكون في المواعيد لاني الاخبار في العبارة العفوية والايام المذكور في خبر الله تعالى وذلك ان لو لم يكن كل من العدد ومنه لا لا خلاف بل ان لا يكون

لا يكون مراد الله اذا ارادوه فخرج السؤال في علم الكذب في خبر الله تعالى لانه خبر من كون احدنا
 آية وفي الواقع الالية جميعها وانما قال على سبيل الجمع لان من سئل ما ذكر من تناول الايام ما بناه
 من الليالي على العرف وهو في التثنية وما فوقها بالاقااق وفي التثنية خلاف لابي يوسف
 رحمه صاحب البدرج وبذلك انفع ما يقال ان اليوم اسم بيضاء لها حتى لو قال
 على ان اعتكاف يوم الايام انما ان يعتكف من طلوع الجزالي غروب الشمس نفس عليه
 التثنية والبدرج وانما يفسد اليوم من بيضاء لها الى طلوع الوقت الثاني لها
 والليل عند عدم اقترانه لتفعل عند وقت اقترانه من هذا الاعتكاف وهو مما يمتنع وتبرها هذا
 يتبرع عدم توقف ما ذكر على المقدرة العالمية ان اليوم اقرن بفعل من يراهم بيضاء لها
 خاصة فمن بناءه عليه لم يصيب ووجه الانفاذ ان الحقيقة ذكرت من هذا العرف الغلاب
 وكانت متسببة وان لم يستمر طر هذا عند اجماعها التثنية وقال زفر لايامه التسابع ولم
 يوه فخر على اطلاقه كما في الصوم ولم يمان الاعتكاف شيئا من هذا على ان يقال لا يثبت
 واليالي قايمة بلبت ثلثا من التسابع واللفظ وان كان مطلقا عن ذكره لكن في لفظه ما يفسد
 وفي ذاته ما يوجب خلاف الصوم لان من يتناول عن التسابع ان بين كل عبا وبين من وقتا
 لا يصلح له وهو الليل كذا في البدرج وهذا التفسير يتبرع ما في تحقير المع من العفو حيث يكون
 من الاعتكاف على التسابع بقوله ان الاوقات كلها قايمة ولا يخفى عليك ان ذلك مستمع
 ليعني المذكور لا مخرج له ان المخرج ذكرنا انما بخلاف الصوم هذا اجواب عن قياس
 زفر على ما عساه كلف فيما تقدم بالمع لم يحسن في تحرير المقام حيث لم يذكر خلاف زفر
 وشارف في تقدير الدليل الى الجواب عن عكسه حيث نية وان كانت على خلاف العرف لانه
 نوي الحقيقة وقد ثبت فيما تقدم على عكس العرف على الحقيقة عند الاطلاق وعند انما لم التثنية
 جانب الحقيقة بترجح جانبها فاما بعد العمل بالحقيقة وبهذه النسخ ما قيل الحقيقة تنصرف للفظ
 بدون قرينة او شبهة فلو لم يرد في نوي الحقيقة ولا حاجة في توجيهه الى حكم على ان المخرج

وهو ان اليوم مشترك بين يافض النهار وعلق الوقت في استعمال المشترك
بحاج اليه لتعيين وقت المزمع وان لم يحج بها لئلا يتاخر بملكته كما قال في البداية
تدعي ان اختلف يومين ولا يتاخر ليلته اعتكاف يومين بملكتهما وتعين ذلك اليه
فان اراد ان يؤدى بطل المسجد قبل غروب الشمس فيكث ملكة الليلة ويؤداهم
الليلة الثانية ويؤداهم الي ان يغرب الشمس ثم يخرج من المسجد وهو قول ابي جعفر
وعنه قال يوسف الليلة الاولى لا تدخل في نذره وانما تدخل ليلة الغفلة بين اليومين فعلى
قوله لا تدخل قبل طلوع الفجر ويؤدى ان سمعته منه ان المسجدين ان تدخل قبل غروب الشمس
ولودخل قبل طلوع الفجر جاز وجه قوله ان اليوم في الحقيقة اسم لياض النهار الا ان الليلة
المختلفة يدخل لغزوه حصول التسابع والدوام والضرورة في دخول الليلة الاولى بخلاف ما
اذا ذكرنا الايام لمفظة الجمع حيث يدخل ما باراها من الليالي لان الدخول هناك للعرف
والعادة يقول الرجل كنا عند فلان ثلثة ايام بيوثثة ايام وما باراها من الليالي وشكها
العرف لم يوجد في الثلثة ولها ان هذا العرف ثابت في الثلثة ايضا كما في الجمع يقول الرجل
كنا عند فلان يومين فتبايعن لكن تعين اليومين اليه لانه لم يعين في النذر ولو يؤدى يومين
فماصة دون ليلتهما حيث يتاخر بملكته اعتكاف يومين بملكته لانه يؤدى حقيقة كلامه
وهو بان يجاز ان شاء تابع وانكثا خذ لان ليس في لفظ ما يدل على التسابع و
اليوان متفرقان لتحلل الليلة بينهما فصار الاعتكاف ههنا كالصوم يدخل في كل يوم
في المسجد قبل طلوع الفجر يخرج منه بعد غروب الشمس وقال يوسف قد عرفت
ما قلناه انما انه ذهب وقد افق عنه عبادة العبادي وغيره في شرح الجامع الكبير حيث
قالوا لكن عند ابي يوسف يدخل اليوم الاول واليلة المتوسطة ضرورة التسابع
واليوم الثاني فلا يراد قيل كان من جهة الاحتياط ان يقول وعن ابي يوسف ما ان
هذا الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على قوله بعده وجه الظاهر ودلالة ما ذكره على ما تدونه

توجه غير ظاهر لان الرواية من غير ظاهر الرواية ما ظهر عن ابي جعفر ونحوه فدلالة على تقدير اقتضائها
الظاهر غير الظاهر ان يكون عنهما في هذه الليلة رواية اخرى غير ظاهرة لان المسعى غير الجمع
قال بعضهم عن ابي يوسف في الثلثة لم يحس باليلة الاولى لان الاعتكاف لا يكون
باليلة بالتباعد ضرورة الوصول بين الايام ولا حاجة الي ادخال الليلة الاولى لاحتقاق الوصول بين
يومين من جعل خلاف ابي يوسف في الثلثة فقط وفي المتوسطة ضرورة الاتصال تحليل
لذلك بين الليلة الاولى والمتوسطة في الدخول على ما فهم من قوله لا يدخل الليلة الاولى والمفهوم
معتبر في الروايات اتفاقا وكذلك كتنفي في تنقيح قول ابي يوسف وجه الظاهر ان في النفي
معنى الجمع فان قلت ان الشرط في حجة آسان سوى الامام عند ابي يوسف فليس عندنا
فهذا يدل على ان المشي لم يجمع عنده لانه عندنا ما عكسوا فقد ترك كل حله قلت
المراد هو الاحتياط في التبيين على قولها فلان لا يصلح الظاهر مع عن العهد لليعين اما لو قيل
بها لجمعة فقد لا يكون صحيحة احتمال ان الشرط ثلثة فالا احتياط في ان لا يجمع المشي بالجمع
في نفسه وانما في الاعتكاف فالا احتياط في ان يكثف يومين وليتين وهذا هو ما اعلى قوله
فلان الاصل ان جعل بالاوضاع في كل صورة كان ترك هذا الاصل في الجملة لا يدل وهو ان
الجمعة انما سميت جمعة لمعنى الاجتماع وهو متحقق في المشي فانه الحق بالجمع ولا يدل في الاعتكاف
فيجوز على الاصل المذكور وما ذكره في المسئلة ذات الغنما بالحق المشي بالجمع فعلى حديث
الروايتين عنه على ما بينه صاحب البدر اجمع حيث قال وعن ابي يوسف روايتان في
رواية قال المثنان يغسلان صلوته اربعة تغسلن على يمينهما من على رب اواسان
ظاهرا بحدابهما وثلاث تغسلن من علي يمينهن ومن علي شمالكهن وثلاثة
ظاهرتن وبعدها يمين وفي رواية الثلثان تغسلان صلوته رجلين عن يمينهما ويربهما صلوته رجلين
رجلين ابي خ الصنوف والثلث تغسلن صلوته رجلين عن يمينهن وصلوته رجلين عن
يسارهن وصلوته ثلثة ابي خ الصنوف وطلو رواية الاولى في الصلوة

ليس يمكن الجدل لانه انما تقع بالصف السام من النساء بالحنين ولم يوجد
 اثباتين الف بالعمادات ولم يوجد المحاذات الا بهذا القدر ووجه رواية الا في
 ان المتيقن حكم جميع دليل ان الامام تقدم الاسبين ويصطفان خلفه كالثلثة ثم حكم الثلثة
 كذا فكذا حكم الاسبين ومن هنا يتبين ان في احق المتيقن لجميع روايات ومن غفل
 عن التفصيل المذكور قال في جواب ما قيل ان ابا يوسف تركه هنا اصل في مسئلة
 المحاذات بجواز ان يكون عنه روايات في ان المتيقن حكم جميع **كتاب الصحيح**
 اخره من العموم لما مر انه من العبادات البدنية المتعلقة كالصالح والكون لا ينافي
 العبادات المالية المتعلقة وهذا كركب من البدني والمالي وقدمه على الخارج لانه
 ليس من العبادات الخارجية بل الغالب فيها كونه من المعاملات ومن ومن
 ان بعده على الاطلاق خارج عن جنس العبادات فقدمهم كيف والعواقب والوقف
 من العبادات وكذا الاصلية وهو في اللغة العقد على جهة التعليم ومنه قول الشافعي
 يحكون رتب الزينة كان الموضع قال الامام ثمس البائنة الشريفة في المبسوط اي
 يعقدون لمعطين لياؤه من فخره بمطابق العقد فدخل بقيد معتبر في معنونه مناسب
 لموارد استماله وفي الشريعة عبارة عن احد الاركان المشهورة لتكامل بحيث يشار
 من ضرورات الدين ومعنى العقد على جهة التعليم معتبر في معنونه الشريفي فهو كاحد من
 المنقولات الشرعية ومن قال هو في الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص
 في زمان مخصوص فبعد ما اخطا في اقول المقال فقد ترقى الى ادراج الاجمال ومنه لا ينافي
 مقام التعريف والتعيين كما لا يخفى وكذا لم يصيب من قال هو زيارة مكان مخصوص في
 زمان مخصوص بفعل مخصوص وهذا في الشرع فجعل العقد خاص مع زيادة وصف
 كالتيقن لم يطابق العقد في اللغة ثم جعل في الشرع اسما للعقد خاص بزيادة وصف
 لا في قوله فجعل العقد خاص لما نهت عليه انما ولا في قوله كالتيقن لما عرفت فيما سبق انه

في قوله لا ينافي انما وقع بالصف السام من النساء بالحنين ولم يوجد اثباتين الف بالعمادات ولم يوجد المحاذات الا بهذا القدر ووجه رواية الا في ان المتيقن حكم جميع دليل ان الامام تقدم الاسبين ويصطفان خلفه كالثلثة ثم حكم الثلثة كذا فكذا حكم الاسبين ومن هنا يتبين ان في احق المتيقن لجميع روايات ومن غفل عن التفصيل المذكور قال في جواب ما قيل ان ابا يوسف تركه هنا اصل في مسئلة المحاذات بجواز ان يكون عنه روايات في ان المتيقن حكم جميع كتاب الصحيح اخره من العموم لما مر انه من العبادات البدنية المتعلقة كالصالح والكون لا ينافي العبادات المالية المتعلقة وهذا كركب من البدني والمالي وقدمه على الخارج لانه ليس من العبادات الخارجية بل الغالب فيها كونه من المعاملات ومن ومن ان بعده على الاطلاق خارج عن جنس العبادات فقدمهم كيف والعواقب والوقف من العبادات وكذا الاصلية وهو في اللغة العقد على جهة التعليم ومنه قول الشافعي يحكون رتب الزينة كان الموضع قال الامام ثمس البائنة الشريفة في المبسوط اي يعقدون لمعطين لياؤه من فخره بمطابق العقد فدخل بقيد معتبر في معنونه مناسب لموارد استماله وفي الشريعة عبارة عن احد الاركان المشهورة لتكامل بحيث يشار من ضرورات الدين ومعنى العقد على جهة التعليم معتبر في معنونه الشريفي فهو كاحد من المنقولات الشرعية ومن قال هو في الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في زمان مخصوص فبعد ما اخطا في اقول المقال فقد ترقى الى ادراج الاجمال ومنه لا ينافي مقام التعريف والتعيين كما لا يخفى وكذا لم يصيب من قال هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص وهذا في الشرع فجعل العقد خاص مع زيادة وصف كالتيقن لم يطابق العقد في اللغة ثم جعل في الشرع اسما للعقد خاص بزيادة وصف لا في قوله فجعل العقد خاص لما نهت عليه انما ولا في قوله كالتيقن لما عرفت فيما سبق انه

ان في الشريعة عبارة عن الطهارة بحكمة احتياطية بالترتيب ثم انه لم يذكر ما بين قوله هو زيارة
 مكان وقوله فجعل العقد خاص من التدافع الظاهر ومن قال وفي الشريعة عبارة عن زيارة
 بقاع مخصوص على وجه مخصوص ومعنى ان يكون الزيارة في الامام في زمان مخصوص
 وهو استلزامه في الاجمال في حاجة التفصيل والتعيين ثم انه لم يصيب المتوسمين
 بين الوقوف بعرفة وزيارة البيت من جهة الوقت وليس كذلك فان وقته
 ممتنع ووقتها ممتنع فان الوقت المعبر عنه بالشيء هو الجاهل بتمامه وقت الغائب دون الاول
 فتأمل ومن قال وفي الشريعة زيارة البيت على وجه التعظيم فقد قصر في بيان مظهره
 الشرعي حيث قصر على كونه ركبة ومن زاد على كونه قولا لا داء ركن الدين عظم فقد زاد
 فعوراء لا يفهم منه ان ذلك الركن هو الحج بل الظاهر منه ان يكون اداءه وركنه ويكون وسيلة
 ولا يخفى انه قد تم قال ولا يتوصل الى ذلك الا بقصد وعزيمة وقطع سابق بعيدة فالامام
 الشرعي في معنى النية وفيه ان قوله وقطع سابق بعيدة مع بعض من جهة الحاجة اليه
 في هذا المقام تمام التقريب بدونه فان المقصود بيان تحقق المعنى التقويي للحج في المعنى
 الشرعي له وذلك يحصل ببيان اعتبار العقيدة محل مناقشة لان الاشارة في قوله
 ولا يتوصل الى ذلك اتح ان كانت الى الاداء كما هو الظاهر فتمام التبع المذكور على تقدير
 ان يكون الزيارة المذكورة بتأويل فلا حاجة لمغول المذكور لان كل مكنة يتوصلون اليها بل قطع
 مسافة بعيدة ومن قال في الشريعة عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في وقت
 مخصوص فالاسم شرعي في معنى النية اما العقد المخصوص فهو قصد الحزم واما المكان
 المخصوص فهو الكعبة الشريفة عظمها الله وبركتها واما الوقت المخصوص فهو شهر
 الحج فبعد ما اخطا في تعيين معناه الشرعي حيث افترج ما هو الركن من حد وتزل ما هو
 الشرط منه لم يتركه لم يصيب في تحصيل المراد من المكان المذكور ككعبة شريفة فانه لما
 عرفت ان عرفة ايضا داخل فيها ومن قال وفي اللغة قصد البيت لا داء ركن من اركان الدين

في قوله لا ينافي انما وقع بالصف السام من النساء بالحنين ولم يوجد اثباتين الف بالعمادات ولم يوجد المحاذات الا بهذا القدر ووجه رواية الا في ان المتيقن حكم جميع دليل ان الامام تقدم الاسبين ويصطفان خلفه كالثلثة ثم حكم الثلثة كذا فكذا حكم الاسبين ومن هنا يتبين ان في احق المتيقن لجميع روايات ومن غفل عن التفصيل المذكور قال في جواب ما قيل ان ابا يوسف تركه هنا اصل في مسئلة المحاذات بجواز ان يكون عنه روايات في ان المتيقن حكم جميع كتاب الصحيح اخره من العموم لما مر انه من العبادات البدنية المتعلقة كالصالح والكون لا ينافي العبادات المالية المتعلقة وهذا كركب من البدني والمالي وقدمه على الخارج لانه ليس من العبادات الخارجية بل الغالب فيها كونه من المعاملات ومن ومن ان بعده على الاطلاق خارج عن جنس العبادات فقدمهم كيف والعواقب والوقف من العبادات وكذا الاصلية وهو في اللغة العقد على جهة التعليم ومنه قول الشافعي يحكون رتب الزينة كان الموضع قال الامام ثمس البائنة الشريفة في المبسوط اي يعقدون لمعطين لياؤه من فخره بمطابق العقد فدخل بقيد معتبر في معنونه مناسب لموارد استماله وفي الشريعة عبارة عن احد الاركان المشهورة لتكامل بحيث يشار من ضرورات الدين ومعنى العقد على جهة التعليم معتبر في معنونه الشريفي فهو كاحد من المنقولات الشرعية ومن قال هو في الشرع عبارة عن قصد مخصوص الى مكان مخصوص في زمان مخصوص فبعد ما اخطا في اقول المقال فقد ترقى الى ادراج الاجمال ومنه لا ينافي مقام التعريف والتعيين كما لا يخفى وكذا لم يصيب من قال هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص وهذا في الشرع فجعل العقد خاص مع زيادة وصف كالتيقن لم يطابق العقد في اللغة ثم جعل في الشرع اسما للعقد خاص بزيادة وصف لا في قوله فجعل العقد خاص لما نهت عليه انما ولا في قوله كالتيقن لما عرفت فيما سبق انه

وتعد زيارة الكناك فنية بمعنى الفقه فندرا وفي الشريعة بغيره حيث خالف اليهود في
 تبدل توهم وفي الشريعة بقوله وفي الفقه ولم يدان الصواب مع الجماعة لعدم ختمها
 نقل لفظ الحج عن معناه اللغوي في معناه العربي فان عند عامة اهل الشريعة فقه
 او صحة في اذنيها من المقولات العربية فهم من المصطلحات الشرعية لا من المصطلحات
 الفقهية **اعلم** ان الحج فريضة ثابتة بالكتاب على ما ذكره المصنف والسنة منها
 قوله ثم حجوا بيت ربكم واجعلوا الصلوة فانهم مجمعة على فرضية ولو فرض وواجب
 ومنه وشرايط بعضها لا وجوب وبعضها لا اذا ما فرضية فقلت شأن من كان
 وسوطان الزبارة والوقوف يعرفه وواحد منها شرط وسواها امر خلافا
 للشافعي فانه ايضا ركن عنده واما واجباته فخمسة الوقوف بمنزلة والسعي
 بين الصفا والمروة وري الجمار والخلق وطواف الصدر لا فاني واما سنة فاربعة
 طواف القدوم والول في الطواف والسعي بين الميكتين الاحقرين سعيًا والبيتوت
 بمعنى ايام الربى واما شرائط وجوبه على الاطلاق فثلاثة اربعة منها وجب الوقت و
 البلوغ والعقل والاسلام عامة معتبرة في وجوب العبادات كلها وفي الاخير خلاف
 الشافعي والعوام من مشايخنا وذكر في المذهب لا يجب الحج على الكافر الا على اجماع
 وان اسلم لا يخاطب بما فاته في الكفر والخلاف في المذهب وكذا ذكره في الاسرار
 والاشان منها وما لا حية والاستطاعة المالية لسبالي العوم كالثلاثة المذكورة وان لم يكونا
 ايضا مختعين بالحج فانها شرطان في العبادات المالية كلها فلم يعيب من قال واما
 شرطانها من فالحرية حتى لا يجب الحج على العبد وان اذن له مولاه لان منافع في حق الحج
 غير منسأة عن ملك للمولى فان اذن المولى فقد اعاده منافع بدنه وانه لا يجب
 بقدره عارية وانما قيدنا الاستطاعة بالمالية لان الاستطاعة الدينية ليست
 بشرط وجب الحاجج على المقعد والزمن او كان لها استطاعة مالية ولم يمتنع

ان

ان

من قال ومن شرط صحة البدن وزوال المانع بحسبته من الذباب الى الحج ايضا حتى ان
 المقعد والزمن والمريض والمجنون والمجانب من السلطان الذي يمنع الناس من الحج
 الى الحج فانه لا يجب عليهم الحج بانفسهم لانه عبادة بدنية فلا بد من القدرة بعبادة البدن و
 زوال الموانع حتى يتوجه التكليف لكن يجب عليهم الاجتاج اذا مكوا الزاد والوطاة ولم
 يدان اخر علامه بيا قتل ولو فانه موجب قوله ولكن يجب عليهم الاجتاج على ما ثبت عليه
 اتفق عدم اعتبار صحة البدن وزوال الموانع شرط في وجوب الحج على الاطلاق ثم ان الذي
 ذكرنا ان شرائط وجوبه خمسة ما يحسب حليل النظر واما يجب وثيقة ان شرائط اربعة
 لان اعتبار شرط الاستطاعة المالية يعني من اعتبار شرط البدنية لان من لا يكون من المال
 مستثنا فلا يوجد الاستطاعة المالية بدون الحرية ومن هنا بين ان من عد كلامه ما شرط
 على حدة حيث قال ومنها الحرية فالحج على المملوك ومنها ملك الزاد والراحلة في حق الثاني
 من مكة وقد استدلل على صحة الحج بالجملة بان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج
 بقوله ولقد علم على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة بدون ملك
 الزاد والراحلة ولا ملك للعبد لانه مملوك فلا يكون مالكه فلم يوجد شرط الوجوب لم يكن على
 بصيرة كما لا يخفى ولا يذهب عليك ان عبارة عن الشرط الاخير بالاستطاعة المالية
 وان لم تغرق عبارة عند ملك الزاد والراحلة في الاغناء باعتبار من اعتبر شرط الحرية
 لكنها تغرق في اجماعنا الى النقص بقوله في حق الثاني من مكة فان عبارة تنافي عنه
 عبارة فان الراحلة وان كان بدنها في حق اهل مكة لكن الزاد ما بدنه في حق الكل ومن
 هنا بين وجه صحة ابدال قوله من استطاع اليه سبيلا من الناس في قوله ولقد علم
 الناس حج البيت بقى الشان في تفسير الاستطاعة المذكورة بملك الزاد والراحلة
 وانما قيدنا بما سبق وجوب الحج بقوله على الاطلاق لان انحصاره في العبد والمذكور باعتبار
 ذلك القيد ولعل التفسير المودى هنا للاستطاعة المعبرة في ابدال المذمور على الاطلاق بل

ان

ان
 ان
 ان

بل الاستطاعة المستعينة في حق الافاق فانها بما به المقام كالانجى على ذي الانعام فان شرطها
آخ مخصوص بالافاق وها من الطريق واختلعا في انه شرط الوجوب ام شرط الاداء الصحيح
او شرط الوجوب قال الفقيه ابو الليث ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب ان كان
خالف ذلك يجب وعليه الاعتماد ومن هنا يتبين ان من قال ثم ان فرض على غيره من الاعمال
جميع اذا قدر على الزاد والراحلة فاضلا عن المسكن وما لا بد منه وعن نفقة عبالة الي حين عود
وكان الطريق انما كالم يجب في حال قيد الاسلام واعتباره فيه العقدة في فرضية انج
على سلامة ذلك لم يجب في نظرية من الطريق والقدرة على الراحة في سلك الشروط العامة
فان قال ليس قوله فاضلا عن المسكن الى قوله الي حين عود فظاهر في ان مراده
بيان الشرط في حق الافاق قلت في لا ينظم قوله اذا قدر على الزاد والراحلة مع سبابة
لانه لا يحتمل التخصيص لان المقام لا يتخلل فاما المقام مقام بيان فرضية انج فطاعة شرطان
آخون مخصوصان بالسنة احد ما وجود المحرم الصالح المتعارف على عطفها وهو بالطاعة ينظم الزوج
قال في النهاية والجموع الزوج ومن لا يجوز ولا مكانها على التاميد بسبب اوجها او بصحة ما
المعصية من الحرم الحفظ والزوج يحفظها وكذا اسائر المحارم وانما قيدناه بالصالح احترازا
عن الحرم الفاسق وانما قيدناه بالتعارف على عطفها احترازا عن الحرم العبيد والمجنون قال المصنف في
التبيين ان كان محرم فانها او جنيئا او مجنونا لا يجب عليها الحج ولا يحل لها السفر معه
وقد اختلفت اهلنا في ان وجود المحرم المذكور يهل بشرط الوجوب وعند الشافعي وجوده
ليس بشرط لا للوجوب ولا للنجواز فانه قال بلانها انج واخرج من غير محرم اذا كانت في
الرفقة مع هان الثقات والتلبي ان لا تكون معته عن طلاق او وفاة لان الله تعالى المجتهد
عن ائمة ائمة يقول ولا يخرجون من بين يديهم ولا يخرجون ولا بشرط اداية فاربعة الزمان وا
المكان والاداء والاداء والاداء فقه قهر من قهره على الثلثة الاول حيث قال بشرط
ادائه ثلثة الاداء والمكان وهو البقعة المعقولة والزمان وهو اشهر الحج فلا يجوز نفي من

من افعاله نحو الطواف والسجدة قبل اشهر الحج ونعت الحج بانقيادها ولكن قال في مختار
الموازل بعد ما ذكر الوقت في جملته ان شرط الوجوب واما الوقت فتوهمان ممد وقصير فلهذا
من شئنا ان يكون من ذي الحج والقصير بعد الزوال من يوم عرفة آلي طلوع النجم من يوم النحر
واعلم ان الوقت والاسلام مخصوصان من بين شرائط بيعة الشركة فان كل منهما
على ما بين كانا بشرط الوجوب كذلك شرط الاداء اما اننا في خط واما الاول فلان من
استجمع سائر شرائط الوجوب لا يكون الحج واجبا عليه ان مات قبل وقت واما الاسلام
فقد تم ما يتفق كونه شرط الوجوب من الكلام وبما قرره ما يتبين ان الامام قاضي خان اصاب
في خصوص الوقت ما رآه اخطا واخري اما اصاب في حيث قال في شرح الجامع الصغير وشرايط
وجوبه اربعة الاستطاعة والحرية والعقل والبلوغ والوقت فلا يجب قبل اشهر الحج وعدا
الوقت من شرائط الوجوب وعلى وفق هذا ذكر المصنف في مختارات الموازل حيث قال
انج واجب في العزم ثم واحد عند اجتماع شرائط وموا الاستطاعة والوقت والاداء
الا انه لم يجب في هذه الاداء منها لانه من شرائط الاداء لا من شرائط الوجوب ثم لا يجب
الفضل الابد لكنه يعمل عما نحن فيه كما لا يخفى واما خطوه في حيث قال في فتاواه وشرايطها نوعان
شرائط الاداء وهي الزمان والمكان والاداء وشرائط وجوبها اربعة منها ابدال الحال
بالفعل والبلوغ ومنها الحرية ومنها سلامة البدن عن الامراض والعقل في قول البيهقي
فلا يجب على المعقود والمملوك والزمن وان مكمل الزاد والراحلة وقال صاحب سلاطة اليد
ليس بشرط فقه ما يجب الاجاهج على مولاه وان عجزوا بانفسهم وعنده لا يجب الاجاهج
ومنها الاستطاعة ومنها من الطريق ولم يعد الوقت من جملة شرائط الوجوب ثم ما ذكره
في المعقود والزمن الخلاف مخالف لما قلنا فيما سبق من القصة انج واجب على الامار مكان
الظان يقول على نحو كما قال في الترتيب لانه ايضا من فروض الاعيان الا انه لا يقيم على
الوجه المستنون الا يجمع فيه الامام قاضي بيضه اعتبارا لذلك الوجوب ومن لم يتبين لهذا

حج
حج

قال فاعلم الصالحين الافراد في كل عصر في كل زمان لا يتبدل في التبعين عظيم وقال لا يؤمنوا
علي عادات الناس لانهم يبدلون في كل عصر في كل زمان لا يتبدل في التبعين عظيم وقال لا يؤمنوا
بما خرج العادة في ارادة الجمعية فان العادة جرت فيما بين اصحاب وقت فردهم الى بيت الله
بالجملة والكتابة والعامة العزيم من الرفق بخلاف الزكوة فان الانفاق غير من الابد وان
تخوف ما وتوكلوا بالفقراء انهم غير لهم وليس من كلام علي ما في الجملة من معنى الاجتماع بل
علي ما به من معنى كثيرة فلا يجزى عليه ما قيل لا يخفى انه لا ينفذ الجمع لا ينفذ معنى الاجتماع بل
الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا من لوازم بل هو السعد ومن الشئ فسادا ولا
يلزم في تركه ما في الرجال اجتماعهم في الجيوش وانما قوله بخلاف الزكوة فان الانفاق غير من
من الابد بخلاف ما ذكر في كتب التفسير من ان انفاق الصدقات انما هو غير في المذنبات
وانما في الواجبات فالانفاق لا ينفذ ولا روي عن ابن عباس رماه قال صدقات السر في التلحق
تفضل علانية بالسبعين منعفا وصدة الزينة علانية افضل من سرية بالجمع وغير
منعفا وفي زيادة قوله وتوكلوا بالفقراء دلالة على ان المراد بالصدقات التي عاد عليها الغير
في قوله تدان تحفوا بالصدقات دون الصدقة الزينة لان معنى هذه الفقرة انفاقا جارية على
تقدير ايرادها الى القيد المذكور ثم انه لم يعرب اعتبار السعد والكثرة وقد خرج الى اجتماع
يتسم اعتبارا وما وقت الاداء وهو المناسب للاعتبار في الاجتماع الى اعتبارها بالانبياء العقلية
لم يذكر شرط الاسلام لان فيه خلافا لما في العواق قال في التبعين في شرح قول صاحب المجلد
في مسألة الشافعي وخطب الكفار بالشرائع وتبعهم بها من مانع خلاف ان الكفار يظنون
بالايمان وبالمشروع من العقوبات اي فيها اعتقاد او بالجملة ولا خلاف ان الخطاب
بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة اما في الدنيا فخذلهم في تبتا ولهم وبيد حب
العراقين من مشايخنا واما ما يقولون انهم لا يطيعون باداء ما يحتمل السقوط من
العبادات الى هذا كلامه ولا يمتنع للمخالف في قوله تدان وتوكلوا على الناس في البيت من استطلاع

في قوله تدان وتوكلوا بالفقراء انهم غير لهم وليس من كلام علي ما في الجملة من معنى الاجتماع بل علي ما به من معنى كثيرة فلا يجزى عليه ما قيل لا يخفى انه لا ينفذ الجمع لا ينفذ معنى الاجتماع بل الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا من لوازم بل هو السعد ومن الشئ فسادا ولا يلزم في تركه ما في الرجال اجتماعهم في الجيوش وانما قوله بخلاف الزكوة فان الانفاق غير من من الابد بخلاف ما ذكر في كتب التفسير من ان انفاق الصدقات انما هو غير في المذنبات وانما في الواجبات فالانفاق لا ينفذ ولا روي عن ابن عباس رماه قال صدقات السر في التلحق تفضل علانية بالسبعين منعفا وصدة الزينة علانية افضل من سرية بالجمع وغير منعفا وفي زيادة قوله وتوكلوا بالفقراء دلالة على ان المراد بالصدقات التي عاد عليها الغير في قوله تدان تحفوا بالصدقات دون الصدقة الزينة لان معنى هذه الفقرة انفاقا جارية على تقدير ايرادها الى القيد المذكور ثم انه لم يعرب اعتبار السعد والكثرة وقد خرج الى اجتماع يتسم اعتبارا وما وقت الاداء وهو المناسب للاعتبار في الاجتماع الى اعتبارها بالانبياء العقلية لم يذكر شرط الاسلام لان فيه خلافا لما في العواق قال في التبعين في شرح قول صاحب المجلد في مسألة الشافعي وخطب الكفار بالشرائع وتبعهم بها من مانع خلاف ان الكفار يظنون بالايمان وبالمشروع من العقوبات اي فيها اعتقاد او بالجملة ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة اما في الدنيا فخذلهم في تبتا ولهم وبيد حب العراقين من مشايخنا واما ما يقولون انهم لا يطيعون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات الى هذا كلامه ولا يمتنع للمخالف في قوله تدان وتوكلوا على الناس في البيت من استطلاع

البيد سبلالات المراد منه المؤمنون بقوله تدان وتوكلوا ومن كفر بعد فان الله تعالى عن القائل
فانه يقتضي تخفيض الكلام بالموافقين لان التعليل طرد لا يتصور في حق الكفار فافهم لطف هذا
الاعتبار والاتجاه الحق لانه لا يمتنع من الاتفاقات كلها فان العقيق يعامل بالبرهان
فانه مقابل المالم فالاعمال جميع غير سالم ولهذا يعبر وصيته من الكل ووصيته الرعين
من الثلث ولو كان الحق مستلزما لسلامة عن الاتفاقات لما اجمع الى ذكر سلامة العين
والرجل بعد ذكر الحق في وجوب الجملة ولهذا التفسير لا يمتنع فاما ما قيل منها اي من شرط
وجوب الحج صحة البدن فلا حج على المريض والمجنون والمعتق والمطهر والشيخ الكبير الذي
لا يشق على الراحة بنفسه والمجنون والمعتق من قبل السلطان اجاب عن خروج الحج
لان الله تعالى شرط الاستطاعة لوجوب الحج لان المراد منها استطاعة التكليف من حيث
الاسباب والآلات ومن جملة الاسباب سلامة البدن عن الآفات لا المنع على القيام بما
ما به من في سفر الحج لان الحج عبادة بدنية فلا بد من سلامة البدن ولا سلامة مع العلم
حيث لم يفرق بين العتق والامانة وكذا لم يفرق بين الآفة والمخافة حيث ظم المنوع من
قبل السلطان الجاني في سلك الموافقين اذا قدروا على الزاد والراحلة القدرة على الزاد
بان يملك ما يفي النفقة فخرج السوف ذاهبا وجائيا والقدرة على الراسل بان يكون له ما يفي عليها
اجازتها ومن قال واما تفسير الزاد والراحلة فهو ان يملك من المال مقدرا ما يبلغه الى مكة
فاجابا وجائيا ركب لا مكشاة نفقة وسط لا اسراف ولا تقية فافهم عن كونه وحده
وفرضه وسلامه وثباته وانما نفقة عيال وحده وكسوتهم وقضاء دينه لم يعرب قوله
مقدرا ما يبلغه الى مكة ذاهبا وجائيا فان قوله وجائيا لا يطلع حاله عن ابلان الى مكة ولا عن
اليها وانما قلنا في القدرة على الزاد بان يملك ما يفي الآفة ولا عبدة في الشرع للقدرة في صورة
الاباحة لان الجمع ان يمتنع عن التعرف فيزول الكلام ومن قال في شرح ما ذكر ابي ادهم روا
عليه ما يفرق بملك الاستيثار لا يفرق الاباحة والعادية لم يعرب في قوله بطريق الملك

في قوله تدان وتوكلوا بالفقراء انهم غير لهم وليس من كلام علي ما في الجملة من معنى الاجتماع بل علي ما به من معنى كثيرة فلا يجزى عليه ما قيل لا يخفى انه لا ينفذ الجمع لا ينفذ معنى الاجتماع بل الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا من لوازم بل هو السعد ومن الشئ فسادا ولا يلزم في تركه ما في الرجال اجتماعهم في الجيوش وانما قوله بخلاف الزكوة فان الانفاق غير من من الابد بخلاف ما ذكر في كتب التفسير من ان انفاق الصدقات انما هو غير في المذنبات وانما في الواجبات فالانفاق لا ينفذ ولا روي عن ابن عباس رماه قال صدقات السر في التلحق تفضل علانية بالسبعين منعفا وصدة الزينة علانية افضل من سرية بالجمع وغير منعفا وفي زيادة قوله وتوكلوا بالفقراء دلالة على ان المراد بالصدقات التي عاد عليها الغير في قوله تدان تحفوا بالصدقات دون الصدقة الزينة لان معنى هذه الفقرة انفاقا جارية على تقدير ايرادها الى القيد المذكور ثم انه لم يعرب اعتبار السعد والكثرة وقد خرج الى اجتماع يتسم اعتبارا وما وقت الاداء وهو المناسب للاعتبار في الاجتماع الى اعتبارها بالانبياء العقلية لم يذكر شرط الاسلام لان فيه خلافا لما في العواق قال في التبعين في شرح قول صاحب المجلد في مسألة الشافعي وخطب الكفار بالشرائع وتبعهم بها من مانع خلاف ان الكفار يظنون بالايمان وبالمشروع من العقوبات اي فيها اعتقاد او بالجملة ولا خلاف ان الخطاب بالشرائع يتناولهم في حكم المواخذة في الآخرة اما في الدنيا فخذلهم في تبتا ولهم وبيد حب العراقين من مشايخنا واما ما يقولون انهم لا يطيعون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات الى هذا كلامه ولا يمتنع للمخالف في قوله تدان وتوكلوا على الناس في البيت من استطلاع

اذ لا حاجة الى الطريق اجمع بان يعتد به في كل من الزاد والراحلة هذا الطريقان لان الطريق
 في الفتحة غير متصور ولا طريق التوزيع بان يعتد به الطريق الاول في الزاد والطريق الثاني
 في الراحلة لان الطريق الثاني وان كان متخفا بالراحلة لكن الطريق الاول لا اخف من له
 بالزاد فلا وجه لتفضيله به وانما قلنا في العدة على الراحلة بان يكون له ما يفي بالان يكون
 الراحلة في بدن بالفعل ملك للعين او بالاجارة ليس بشرط في وجوب الحج اما الشرط
 التمكن منها باحد الطريقين ولهذا قال المصنف انه قد رد ولم يقل ان ملكها ومن لم يتنبه لهذا
 الفرق اللطيف قال ومن شرط ايضا ملك الزاد والراحلة حتى لا يجب الحج عندنا بوجود
 الزاد بطريق الاباحة سواء كانت الاباحة من جهة من لا يستلزم عليه كالمالكين والمالكين
 او من جهة من له عليه المنة كالاجانب وقال في الثاني ان كانت من جهة من لا يستلزم
 عليه الحج عليه الحج وان كانت من جهة الاجنبي فانه قولان ثم انه لم يحسن في الثاني
 على قول الزاد في قوله لا يجب الحج عندنا لان فان موجب سابق كلامه ان يذكر الراحلة ايضا
 كما ذكرنا من قال انه يفي ملك الزاد والراحلة في حق الثاني عن كونه شرط في التمسك فلا
 فلا يجب الحج باباحة الزاد والراحلة ثم انهما لم يعين في قولها وله في الاجنبي قولان لان
 القولين يستلزم فيهما اذا كانت الاباحة من جهة من له منه عليه سواء كان من الاقارب
 او من الاجانب ومن شراح الكتاب من نقل ما ذكرناه من قائله والبصاوة ثم قال
 واصلا ان العدة بالملك موالا من في توجيه الخطاب ولقد اصاب في هذا القول
 الا انه لم يرد ان موجب ترتيبها في اهلاكه المذكورة على شتمه او وجوب الحج
 بالعدة على ملك الزاد ومنفعة الراحلة لا على شتمه او ملكها وانما قلنا ومنفعة الراحلة
 لما عرفت من الفرق المذكور من قال ولا بد من الاستطاعة ويمل ان ملكا ما لا فضلا
 عن سكنه وفرضه وثياب بدنه وفرسه وسلاحه ونفقة حياله واذا اوده الصغار مت
 فصاها واياها بالراحلة محملا او زاملا او شقيق محمل بقى هيئتها لا بد من التنبه له

الاجنبي
 من جهة من لا يستلزم عليه الحج

الاجنبي
 من جهة من لا يستلزم عليه الحج

له وهو انهم يعتبرون في الزاد المقرون بالراحلة المذكورين ههنا ان يكون ما يفي بالمال
 فاضلا عن فرسه فيفهم منه اشتراط العدة على الراحلة غير الفرس ولا حاجة له والراحلة على
 ما قاله الزاهد في البعير القوي على السفر والاحمال تمام الحاق يطين المذكور الا ان في قوله
 للباينة وسياء في بيان ما هو المراد منها خصوصا فاضلا عن السكن وما لا بد منه قال الامام
 تاجي خان في فتاواه من لدار لا سكنها او ثياب لا لبسها كان عليه ان يبيع ويخرج ثمنها
 ان كان ثمنها وفاء بالحج فاضل من حاجته ولو كان له منزل يكفيه بعضه لا يلزم بيع المنزل
 لاجل الحج ان كان له منزل يكفيه بعضه وقد عرفت ان ليس بلازم بهذا التفصيل في حق
 في شتمه قوله وما لا بد منه يعني من غيره كفرسه وسلاحه وثيابه وخدمته وآلات صرفة
 وقضاة وديونه والا فاما السكن فاما لا بد منه ومن اولى السكنين القولين من الاجابة
 ظهر الفرق بين الحج والزكوة من حيث ان دورا سكني وثيابا لبدن لا زكوة فيهما لم
 تكونا معدتين للتجارة سواء استعملها صاحبها او لا ويؤيد شرط الاستطاعة بهما ان لم
 يستعملها صاحبها فيجب الحج عليه بهما ومن لم يعف على هذا الفرق وقال في كتاب الزكوة
 يفترض على مسلم ان ينفق حوائج فاضل عن الحوائج الاصلية وهي ما يدفع الهلاك عن الانسان
 تحتها كالنفقة ودور السكني والاثاث والثلث والثياب المحتاج اليها لدفع الحر والبرد او
 كالدين فان المدبر يحتاج الى قضاء ما في يده من الثياب دفعا عن نفسه الجسد الذي
 هو كالهلاك ثم قال في كتاب الحج فاضلا عن حوائج الاصلية مرتبها وفاضل منها في كتاب الزكوة
 فقد فضل افضل في الاضاح وذكر ان شجاع اذا كانت له دار لا سكنها وعبد لا يتعذر و
 ما يشبه ذلك يجب عليه ان يبيع ويحرم عليه الزكوة اذا لم ينفق ثيابا لانه فاضل عن حاجته
 فيحصل الاستطاعة فاما المشغول بالحاجة فله حكم العدم فان امكنه بيع منزله وان يشتري
 غنمه دارا اودن منه ويبيع الفضل لم يجب عليه ذلك وان اخذ به فهو افضل لانه اذا كان مشغولا

في الزاد

في شتمه

في الحج

في الزاد

بالحاجة صار كالمعذور ولم يعثر في الحاجة قدراً لا بد منه الا يري انه لا يجب عليه سبغ الوضوء
 على كسبي انتهى ولقد احسن ذمنا به على الحق بين الغافل عما لا بد منه وانما فضل عن
 التواضع الاصلية اننا انما لم يحسن في نظم الكلام في تعليل الوجوب والحرمان المذكورين
 فانه حقه ان يقول يحرم عليه الزكوة اذا بلغ نصابا ويجب عليه ان يسجد ويحج به لانه فاضل عن
 حاجته فيحصل الاستطاعة به واعلم ان قوله فاضلاً حاله عن المضاف المحذوف في قوله
 اذا قد رواه علي الزاد والراية تقديره اذا قد رواه علي تحصيل الزاد والراية وانما حذف لانه
 الفعل عليه دلالة ظاهرة فان القدرة الكسبية للعبد لا تتعلق بالاعيان بل بتعاقب تحصيلها
 ومن لم يتب هذا قال وانما غاب فاضلاً على الجاهل من الزاد والراية كان من حقه ان
 يقال فاضل عن كسبه افروءه على ما يدل على واحد لهما ومعنى الكلام اذا قد رواه علي الزاد والراية
 بطريق الملك والاستيجار علي وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجته
 الاصلية فان المشغول بالحاجة الاصلية لم يحرم بالعدم فلا يكون مستطيعاً وقدرة ما يتعلق
 بقوله اذا قد رواه علي الزاد والراية بطريق الملك والاستيجار من التماثل فانه قد ذكرنا ما قوله
 علي وجه يفضل قدر ذلك الملك والاستيجار عن حاجته الاصلية لانه اذا لم يعثر الزاد
 قدر الاستيجار عن حاجته الاصلية وكذا اذا رواه علي وجه يحصل قدر ملك الزاد
 واجارة الراحلة الا انه لم يوفق لادائه وعن نفقة عياله والاولاد منذرجة تحت العيال فانما
 اصاب في الاقتصاد على ذكر العيال لان الظاهر من بيان التلق ذكره انه رتبة من غير راءم
 على ما تعق عليه باذن الملك العليم فان قلت ليس لا بد من ذكر نفقة العيال الا بالآية
 ايضا فلم اصل النص قلت ذلك وجه سبق اليه فيهم من قال فادار علي الزاد والراية ونفقة العيال
 والايا فاضلاً عن حاجته الاصلية ونفقة عياله اليه من عوده ومن قال وقدرة زاد
 وراية فضلت عن كسبه وما لا بد منه ونفقة ذمنا به وايابه وحياله ومن قال فادار علي
 الزاد والراية ونفقة ذمنا به وايابه فاضلاً عن حاجته الاصلية ونفقة عياله اليه من عوده

فان لم يتب هذا قال

اصاب في الاقتصاد

على ما تعق عليه

فان قلت ليس

يعود وليس بالمركب فان الزاد المذكور عبارة عن اعتبار في القدرة على الزاد ان يكون
 على نفقة الذمنا به والايا بفتح الهمزة بعد الكلام عن هذا العوارض التي هي ما شئنا ان لا بد من التنبه
 له ايضا وهو ان لا بد منه لا ينظم نفقة العيال ولهذا احتاج المصنف الى ذكر ما بعد ذلك بخلاف
 التواضع الاصلية فانها لا ينظمها كيف ويجب الزاد لدن نفقة زوجته فمن جمع بينهما
 يمكن على بصيرة وما غرضنا من انما فعله المصنف من تجميعها وبين قوله وما لا بد منه ولم يدلل الفرق بينهما
 وقد نهت عليه فيما سبق فتدبر وكان الطريق ايضا المعبر عنه وقت خروج اصل مدق
 الى الحج مما ان المعبر القدرة على ان الزاد والراية وقد حقي جاز ان يعرف ما لا بد من
 فاذا حذر ولم يتب له القدرة عند فروعهم لا يجب عليه الحج اليه من عوده يعني الى منزله ذكره في
 البدائع ومن قال لي وقت انفراد او وقت جوعه لم يجب لان الانظار في تحقق في البدائع
 الايات وكذا الرجوع والموعود الى المنزلة انما يتحقق عند انما له وهو المعبر به ونفقة بالوجوب
 اي وصفه المصنف في المتن تعالى الى الامام القدوري فانه وصفه به في تحقيره ومن وعده العنبر
 الى الامام القدوري فقد وهم وهو توقيف يعني انه بالوجوب ما يتقابل الغرض بل اراد به معنى
 الغرض كما في الزكوة وقد بينه انه لا يتحقق به ههنا واما بالوجوب بمعنى الثبوت مطلقاً فلا يحتاج
 المقام لانظمة الثبوت على وجه السنة والاستحباب نعم لو قيل ان الحج متعلق على الزاد
 كالوقوف بمزدلفة وري الجمار وغيره فانوصه الامام القدوري بالوجوب بشمل الكل ولا ان
 مقاديرها وكيفية انما ثبت بالمشايير من الاخبار لكان له وجه محتمل حيث انعقد على فريضة
 الاجتماع فانما في هذا العبد دفع احتمال ان يكون وصف بالوجوب كونه فرضاً اجتهادياً فانما
 اي الغرض الاجتهادى والواجبات المتقابل للغرض يشترط ان كان في معنى اللزوم عملاً دون عملاً
 بخلاف الغرض القطعي فانه لا لازم عملاً ايضا لخلاف ترك الواجب في المعنى المذكور ومن غفل
 عن هذا الغاية زعم ان الزاد من الحكم كالمكتمل لا المعنى واحداً على ما هو مستطاع البعض ثبت
 فرضيته بالكتاب على كونه وجهه والنفقة على ما يتحقق عليه باذن الله تعالى وهو قوله تعالى واما

يعود وليس

ان

فان لم يتب

اي وصفه

المقام لانظمة

اي الغرض

عن هذا

وأنما قوله وأنما الخ والعبرة قد غدا لالة فيه على فرضية لان الامر باعام الشيء لايتعلم
الامر به قبل الشروع وهذه لم يقل اصحابنا بغيرية العبرة ونقد على الناس حجج البتة أكد
ما يكون من الغاظة لالامر على الالتزام بحكمة على انها علم فيه فان قلت ليس المناسط على ما
ذكره اصحابنا من اشتراط السلام في الامر به ان يقال على المؤمنين بدل على الناس قلت
لاستعن من سائر الشرائط استعنا بهذا لان المقصود بيان وجوبه لا بيان اركانه
وشرايطه فانه يحمل من تلك الجهة كما خواتم من الصلوة والركوع والعموم وفي التبرير بالنس
عن الكلين ببيان اختصاصه بالبشر ويعتبر هذا على تقدير التغيير منهم المؤمنين لعدم
اختصاص الايمان بالبشر واعلم ان في القول المذكور وجوه من التاكيد والمبالغة والتشديد
للاختصاص به في التحريض وتبيين الرغبة بذكر الله تعالى لان معناه انه لا حق واجب
رعا بالنسك ثابت عليهم لا يتفقون عن ادائه والخروج عن عهده والابدا بوجوبه
تثنية الماد كونه والافتتاح والتفصيل بعد الاجمال وهو ايراد الماد في جوهري
مختلطين على وجهه في شوقي ووجدان بعد من وطلب وتكثير سبلا وتقديم
اليه على اي سبلا التي سبيل تسر على اي وجه يكون قريب ويعيد شرط اخلاق انما
اليه الى غيره ووضع من كرم مكان من لم يحج تغليظا على ترك الحج وتشديدا عليه ولذلك
قال رسول الله من مات ولم يحج فميتا ان شاء الله وهو دأ او تقربا ونحوه من التغليظ
قوله من ترك الصلوة فقد كفر وذكر الاستغناء الدال على التبت والسخا والجدلان
ووضع عن العالمين مكان عنه لما فيه من التعظيم الدال على الاستغناء عنه بالبرهان لان الاستغناء
عن الكل يستلزم الاستغناء عنه لا محالة ولذا لا يفتى على الاستغناء الكامل دل على عظم
السخا عليه فانه لم يفتى اليه ولم يعيده اديس مكان ان يذكر في زمرة المستوفين
عليهم بل قل من حيث هو عن كل ما في العالم الاية انما ذكره لان عام الكلام بقوله
من استطاع اليه سبيلا فانه بدل من الناس وقدمه وجعل السكون الى هذه الطريقة

١٣

وبين فدل عن ان عام الاستدلال بكلام فرغ تمام ذلك الكلام من جهة اعادة ما هو المأذون
وتمام ما ذكره ما تترك قال العادة اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام
الدليل السمعي وهو محفوظ ودون بذكر اوله ويعلق الاية او المحرر في البيت اختصارا بالفتى
على خرافا وهو الوجه الطاهر تبادره ويجوز دفعه بتقدير مبتدأ او خبرا على ما هو وجوه على
تقديره الى آخر الاية فضلا واستدل ان الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو لا يقتضيه بالعد
المستوفى حاجة الى ذكر لغز الاية اللهم الا ان يقال اراكم حكم في قوله فرضية حكمه الموكد
البالغ فيه فانه على هو المجموع وهو لا يتم الا بتمامها لان استعارة ضرب من التاكيد
بذلك الى قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين اذ بذلك توقف على بدل ان استطاع
من لفظ النفس المقيدة لذكر الموجب عليهم مرتين خصوصا في من العموم وعلى الايضاح
بعد الايهام بالمعنى للتفصيل وكذا اوضح من كفر مكان من لم يحج الى ما عرفت في اكتشاف
ولا يجب في التعميم واحد يعني انه لا يجب على من يجب عليه التامة واحدة لا تطفئة
العموم وبما رتب الى هذا المعنى قال في العمودون على شخص لانه عموم فيلزم روي الاما
ابوداود في سننه سند الى ابن سعد في تاريخه ان الاقرع بن حابس لم
سأل النبي عم فقال يا رسول الله احج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة واحدة
فاذا زاد فهو تطوع فان قلت ليس في نقى اكتب بغيره عن هذا قلت ذلك دعم
سبق الي فهم بعض المتقدين بشرح هذا الكتاب قال كان ينبغي ان يكون
الدليل المذكور وهو الاية الكريمة لا يفيد فلا موجب لكثرة حاصله في الحكم الذي هو وجوب
الكثرة لغير الدليل وهو ان كفي في نفي الحكم الشرعي كمن وثبات النفي بمقتضى النفي
اخرى فاذا اثبت الدليل لمقتضى له ولم يبداه لا يلزم من عدم فادلتك المذكور الكثرة
ان لا يكون له موجب لاحتمال دليله فبعبده فليس هذا من نفي الحكم الشرعي في
الدليل الحج في كل عام مرة واحدة تعالى ابل مرة وما زاد فهو تطوع عبارة الحديث على

انهم

انهم

الرواية المتقدمة في سبب الخلق في كل سنة ادمية واحدة قال بلح تة واحد ثم زاد وهو يتوسع
 ولان سبب البيت لاختلافه الى مثال حج البيت والاختلاف دليل السببية كذا قيل وفي كل واحد
 من المتقدمين المذكورين نظرا لما في الاول من خلافات الحكم من الحج العباد الى البيت في قوله ثم وند
 على الناس حج البيت معناه اللغو في استعماله الشبه في العبارة الشبيهة بما جردت فدا
 دلالة فيه على خاتمة الحج المعهود الى البيت وانما في ثمانية طلاق الاختلاف الى غير السبب ايضا وانما
 كافي في قوله صدق العطف فلا دلالة في الاختلاف على السببية وانما لا يتعدى فلا يكمل الربوب في
 تمام هذا التعريف نظرا لان الوجوب قد يكثر مع عدم التعدد في السبب كما في صدق العطف فانما
 يكثر وجوبه باكثر وقت مع اتحاد السبب ومولد السبب وانما يكثر وجوب الزكوة مع اتحاد المال
 فلان السبب هو النامي تقديره وتعد برأيه وانما مع حلال الجواز اذ كان المال معدا لاختلاف
 في الزمان المستقبل وتعد برأيه الثابت في هذا الجواز غير التقدير النامي في قول آخر في المال مع هذا
 النامي غير المال مع النامي الآخر فتعد السبب حكما فلا يبرر النقض به ثم هو واجب على الفور
 كذا ثم استبعدت للترجي في الرتبة فان هذه المسئلة مستبينة على الشاى المقدمة
 ثم انها ثابتة وهي وثابته والعقد في الاصل مصدر فاربع فارت القدر اذا غلت فاستيت
 للسمة ثم اطلق المال للرب بغيره ولا تراخي ومن قال والمرد من الغوران يلزم ان لا يرد
 فعل المامور به في اول اوقات الامكان مستعار للسمة من فارت القدر فورا اذا غلت
 فقد اضل في جانب كلامه بحقه انما في الاول خلاف حقه ان يقول والمرد من الوجوب على الفور
 لان ما ذكرنا انما اريد منه الامن الفور وانما في الثاني فلما ثبتت عليه انما ان فيه مجازا من سبب انما
 على الاستقامة المذكورة والمراد في المواردة استمال ذلك المعنى المجازي للمعنى المتعدي
 له المذكور كالا يخفى عندنا في يوسف اختلعت الرواية عن ايجابها انما يجب وجوبها مستمرا
 او مضيقا ذكر الكرمي انما يجب على الفور وذكر الكرمي في كل فرض ثبت مطلقا عن الوقت كالقنار
 وقضادر ضمان وكذا ذكر محمد بن شجاع النخعي وانه على التراخي وذكر الزجاج مسلم الخ

في قوله
 المستمرا

الحج على اختلاف وقال علي بن يوسف على الفور وعلى قول محمد بن علي بن روي ثم
 بن شجاع قول ابن حنيفة مرة مثل قول ابن يوسف رحمه وفائدة الاختلاف ان من اخرج عن آل
 احوال الامكان بل بانهم لم يأتوا للاختلاف في انه اذا فرغ ادي في سنة اخرى فانه يكون
 مؤدرا لاختلافها بخلاف العبادات المؤقتة اذا فات من اوقاتهما ثم ادبت تكون قضاء بالآ
 وهذه الوجهة في المسئلة وما يقولان انما نقول بالوجوب على الفور مع اطلاق الصفة عن
 الموت حيا طالما يظهر في حق الاثم حتى يكون حيا على الاداء وعلى اطلاق فدا ذلك
 كذا في الحق وقيل فاني خان في شرح اجماع الصغير روي بشبه العلي بن ابي يوسف انه يفتي
 لا يباح له التاخير عن اول اوقات الامكان فان امكن انما وهو قول ابن حنيفة وم في صحيح الزكاة
 وعن ابن حنيفة رحمه الله ما يدل عليه اي عليان وجوبه على الفور ومما ذكره ابن شجاع عنه انه
 سئل عن رجل مال النخج بام تيزج فقال بل يحج به فذلك ليس علي ان الوجوب عنده على الفور
 كذا في باب الحج عن الميت وغيره من البسوط ووجه دلالة علي ما ذكرناه لو كان وجوبه على الله اني
 لا تدع علي الكفاح وموسى في المال اذ في تقديره تعقيب للسنة ولا شئ في ما خيره في شئ
 قوله غير ان وجوبه على الفور دون التراخي وانما قيل في وجهه ان في التراخي تحصيل النفس
 الواجب على كل حال والاشتغال بالحج ينوته ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما ينوت
 الواجب مع امكان حصوله في وقتة فلما ان المال غادر رايح فغيره نظرا لانه ان اراد الكفاح
 مطلقا فهو ليس بواجب فلا يتم ما ذكر من وجه الدلالة على وجوب الحج على الفور وان اريد
 الكفاح حالة التمكن فهو مقدم على الحج انما لان في تركه امر من ترك الفرض والوجوب في الزمان
 جوابا في حقيقة ترحم الله في الشك في حاله التمكن نعم لتوقيل في اطلاق الجواب بتقدير الحج
 مع ان الشك يكون واجبا في بعض الاحوال دلالة عليان وجوب الحج على الفور دون التراخي
 لكان له وجه وعند محمد وان في علي التراخي استقاما على ذلك في اختلافنا في انه هل يؤثم بالتاخير
 الى ان فات ام لا فذهب الاول الى الاول والثاني الى الثاني في هذا على ما ذكر في البسوط وغيره في

في قوله
 المستمرا

في بعض كتب الشافعية لجواز تأخير غايته ولها علامة وهي غلبة الظن بالغوات لمحض أو كبر
 وقته قال الشافعي بجواز تأخير من سنة إلى سنة لا شاب الصحيح دون الشيخ و
 المريض وقال أبو الغضال كما في عند محمد بن عيسى إذا غلب على ظنه الغوات إذا أخر
 بما رأت فأنه حرام ثم إن أخر وقت الحج بالموت بخلاف ما إذا مات بالتأخير قبل أن غلب
 على ظنه الغوات فعلى هذا للاختلاف بين محمد والشافعي في هذه المسئلة كما هو الظاهر
 فتقر بالمس قولهما وعليهما بالتفصيل وهذا التفصيل علم فساد ما قيل ولكن بين قوليهما
 فرق وهو أن عند محمد يستحب التأخير بشرط أن لا يمتنع بالموت فإن أخر حتى مات فهو
 آثم بالتأخير وعند الشافعي لا يثم بالتأخير وإن مات وما قبل أن الدليل الذي ذكره المحقق
 لغوا لمخصص لمحمد لأنه يقول بجواز تأخير وكيف وهو أن لا يمتنع بالموت فإن فوته ثم دنا
 الشافعي فأنه يقول لا يثم بالتأخير وإن مات فلم يكن عنده كوقت الصلوة لأنه وظيفة
 العمر أي يؤذي في كل عام من أعوامه فالحج كالحق في وقت الصلوة لا يجب
 الصلوة بغيره فكذلك في غيره على هذا أنه لو أخر حتى جاء العام القابل يكون موارا كما في السنة
 الأولى وأنه لو نوى النفل كان عانوى عند الكل ولو تعينت السنة الأولى لما كان كذلك
 لأن السنة الواحدة لا تنفصل عن مجبة واحدة نفى النفل كما في الصوم وما تولى ته
 الحج أشهر معلو كما خلا دلالة فيه على ما ذكرناه لبان وقته من السنة أي سنة كانت
 وعلى تقدير وجوبه على الفور لا يتعين الشهر المعهود من السنة الأولى وقتا لم يجز
 يكون تلك الشهر من السنين الآتية وقتا لا دأبل يكون وقت القضاء وبهذا
 اتفق فادام قيل والدليل عليه قوله تعالى الحج أشهر معلو ما أي وقت الحج بدون التقيد
 بمحدد السنة لأن بناءه أن موجب كون الحج واجبا على الفور ذلك التقيد قد بترت
 على فسادها أنفا فكان العمر كالحق في الصلوة فإن قلت العمر والوقت علم فان الحج
 والصلوة لا العكس فكان حقا أن يقول فكان حج فيه كالصلوة في الوقت قلت نعم لأنه

إلا أنما أراد به أن يكون وقته مستحبا كوقت الصلوة بأسباب غير من العمر بالسبب لا بعينه
 بالسبب إلى العمر لأنه لو قال فكان العمر كالحق كالحق للصلوة فكان الظاهر كما لا يخفى بقي هذا شيئا
 لا بد من التأخير له وهو أن أراد تشبيه وقت الحج بوقت الصلوة في خصوص الحكم كونهما كرامة
 على كونه وظيفة العمر وهو كونه في السنة الثانية إذا اقتضاها فهذا القدر يشترط وجوبه
 على الترتيب ولم يرد تشبيهه في جميع الأحكام حتى يلزم الاستشراك في لزوم الأثم على
 تقدير الموت بالتأخير لأنه خارج عما يحتاج إليه في هذا المقام تمام المرام بدون من لم يشترط
 لهذا أوضح أن الدليل الذي ذكره المحقق لمخصص لمحمد والشافعي أن يكون في تأخيرهما ما يغني عن كل
 قائل واستدل محمد بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فضيسته فأنها نزلت في سنة
 ست من الهجرة ورجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر من الهجرة ومن قال في تقرير هذا الوجه أن
 النبي ومن تبعه كن سنة ثمان من الهجرة ورجع سنة عشر من الهجرة كان على الفور لما أقدم فقد قد رآنا
 فأنه بيان نزول الوفاء قبل الفسخ ولم يتعذر له ذلك فأنما لم يلتفت إلى هذا الوجه لضعفه
 من وجوه أما أولا فلأن تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مسلم فإن فضيسته إنما ثبت بقوله ثم
 الناس حج البيت من استطاعوه في سنة عشر من الهجرة والنازل في سنة ست فأنما هو قوله
 وأتموا الحج والعمرة لله وهوام بالتمام لمن شئ به فلا يشترط فيه فلا يشترط به الضميمة ابتداء وأما ثانيا
 فلأن التأخير على تقدير تسليم لزومه إنما لا يكمل لحوق الغوات وهو عدم من علمه وجبا
 يدرك ويعلم الناس مناسكهم وأما ثانيا فلأن تأخيرهم عدم على تقدير بثوته كان بعد ذلك
 المستكره كانوا يسلطون بالبيت عراة الرجال والنساء ويلتصون بلبية فأنشكرك وما كان
 التحريم يمكن للمعاهد فأنما تمت المدة بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم على حق قراء عليهم سورة برآة ونأيد
 ألا يسلطون بهذا البيت بعد هذا العام منكرك ولا عريان ثم حج بنفسهم ثم قال فبعث
 أبابكر رضي الله عنه فخطبهم ثم إن هذا القائل زاد في آخر هذه الوجوه وجوب الضعف ولم يكن البنيان
 في ذلك كخبره لأن من كشف عورتة بغيره النبي صلى الله عليه وسلم استغفانا كان كافرا ولا يكون كذلك إذا علم

لا

لا

لا

عقبة غيره ولم يصب في تلك الزيادة امانة اخطاء في قوله نجت ابوك بره فلانه خلاف
ما هو المذكور في السير والمشهور فيها من اصحاب الجحيم وعليه الجمهور من اهل التفسير
قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة التوبة من الكشاف وكان نزولها سنة
تسع من الهجرة وفتح مكة سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد فامر رسول
الله ص بالبر في الله عنهم على موسم سنة تسع ثم تبعه عليا رضى ركب ايضا ليروا
على على الموسم فقبل له لوبعث بها الي ابوك بره فقال لا يودي عني الا رجل مني فلما تأمل على
سمع ابوك بره الرضا فوقف وقال هذا رعا فامة رسول الله ص فلما لحق قال امير وامور
قال ما امور وروى ان ابوك بره لما كان بعض الطريق هبط جبريل ومعه فقال يا محمد لا بلغت
رسالتك الا رجل منك فارسل عليا فخرج ابوك بره الي رسول الله ص فقال يا رسول الله اني
نزل من السماء فقال نعم فمات على الموسم وعليه نيا دى بالاي فلما كان قبل الشريعة
خطب ابوك بره وحدثهم عن مكاسمهم وقال علي رضى يوم النجدة جمة العقبة فقال يا ايها
الناس اني رسول الله اليكم فقالوا باذا فقرأ عليهم ثلثين واربعين آية وعن مجاهد ثلث
عشرة ثم قال امرت بارساع ان لا يقرب البيت بعد هذا العام مشرك ولا يطوف البيت
عريان ولا يدخل حجة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الي كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك
يا علي ما نحن ابن عكنا فامة نبينا العهد وراء لمعورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن
بالرمح وضرب بالسيف وقيل انما ان لا يبلغ عنه الا رجل من لان العرب عادونا في
نقض هود وان يتولي ذلك علي القبط رجل منها فلو تولاها ابوك بره مجازا ان يتولاها خلاف
ما يعرف في نقض العهد وناجحت علقهم بتولية ذلك عليا رضى واما انه لم يصب تلك التوبة
فلان من كشف عورة على تعديره عم لا يكتمها استخفا فالعم لم يكتمها بناء على زعم
ان الطواف عيا فخير من الطواف في لباس فلان لم الكفر بك السب واما رابعه فلان النبي
لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الي صاحبه ولم يكن يمكن من تحصيل كفايتهم لخرجوا معه فقام

عم لم يكن يجد وجوب وان سلم ان كان بعد نزول الامر به لماء فان وجوبه مشروط بالان
ويؤيد هذا عدم لا يمكن الا فضل بعد القدرة عليه ولا خلاف في ان تجب الحج افضل وجبة لاول
يعني العقل الاول يتحقق بوقت خاص قد عرفت فيما سبق ان الحج قد قام بيدا وموت
بشهر الحج وقد تغير وهو بعد الزوال من يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر فان معظم
اركان الحج وهو الوقت بوجبات لا يجوز الا في وجوبها ومن الوقت الخاص وهو وقت خاص
يجب ان يكون بوقت بعينه واما قلنا هو الحكم لان التعليل لا ينطبق عليه ومن لم يثبت لهذا اصل
الوقت المذكور على الوقت المذكور حيث قال في تقرير ما ذكر ان الحج يتحقق بوقت خاص من كل عام
وكل ما يخص بوقت خاص اذا مات من وقت لا يدرك الا بالادراك ذلك الوقت بعينه واما
لكان مختصا به وذلك مع طولته يستوي فيه الحجة والتمات ان الموت في سنة واحدة
مستثناة على النحول للمار بعد الكسافة المزاج غير ما روي عليه ان التعليل الذي ذكره بقوله لان
الموت في سنة لا ينطبق العلل بل لان المشارة اليه بقوله وذلك ليس بموجع السنة
بل اعادة الشرح وعلى ما قرأناه يكون المراد ما عدا نصف اليوم فيطبق التعليل لعلل من هاتين
ان مبني قول المص والموت في سنة واحدة غير نادر على اعتبار الوقت العقير فيصير
اي يعطي حكم التفتيق احتياطا وان لم يكن تنقيها حقيقة وفيه إشارة الى الجواب على احتجاج
الحنفي على كون الوجوب على التراخي باذنه لو كان على العود كان في السنة الثانية قضاء الاداء
وتقرر اجواب التفتيق على الامر على الفور احتياطا لاننا على ان وقت مخصوص بالسنة الاولى
ولهذا اي وكون الاحتياط في التفتيق كما ان التعليل افضل بالاتفاق ومنهم المذهب في كون
واجبا على الفور لما كان التعليل افضل كما في الصلوة فقد رتبهم اذلا دلالة في فضلية التعليل على
ان وجوبه على الفور بخلاف وقت الصلوة جواب عن قيل ليس انهم وقت الحج على وقت الصلوة
بظهور الفرق بين الوقتين وحاصل انه قياس مع وجوده ان رتب فلا يصح ان تلك الحج في
عمره نزول ما عليه من انهم التاخير عندنا في يوسف وان لم يحج حتى مات باثم عند محمد ايضا فلا

خلاف في حكم الاثم والاعذار في هذا المثل بل الخلاف فيه تحقيق انه يجوز انما يخبر
السنة الاولى في اثم ويسقط عذابه ويجري عليه حكم العاص عند ابي يوسف وعند
محمد لا يثبت عند الامور وبعد التفصيل بين من فادما قيل وثمة الخلاف لما ظهر لنا
في حق الاثم خاصة لان الموت في تلك المدة انما زادنا عبارة المثل ولم يقل في علي
وفق قوله في قرينة السابق بغيرها للموت المذكور عن خصوصية كونه وقت الصلوة
اذ لا دخل لها في الحكم المذكور وهو بغيره الموت فيه يعني ان الموت في مقدار وقت
الصلوة نادر ولا خصوصية مثل هذه في الوقت المذكور سابقا حتى يحتاج الى بيانها الى الجأ
المذكورة فان قلت كما ان الموت في سنة واحدة غير نادر كذلك الموت في وقت صلوة
غير نادر ضرورة ان الوقت الممل بربع الاوقات قلت للملاد وقت الصلوة وقت صلوة بغيرها
كموت المثل في هذا الاتجاه لا ذكر للمذكور في هذا المثل في هذا الاتجاه ان لو كان حكم التوسيع
ثابتا لكل واحد من اوقات الصلوات على سبيل التبادل وانما اذا كان ثابتا لكل واحد من اوقات
ضرورة ان الموت في اوقات الصلوات غير نادر لما مر ان اوقاتها اضعاف وقت الممل في
خلاف في ان الحكم المذكور ثابت لاوقات الصلوة كلها معا فلو جاز ان يقال في الفرق ان موت
شخص صحيح الم في سنة واحدة غير نادر بخلاف موته في وقت صلوة فلهذا لا يتحقق في وقت
الصلوات وكانه تنبته لهذا من قال لان موت الانسان في وقت الصلوة فجاءه نادر
الان موجب لموت المذكور في كلامه ليس على موت الانسان الصحيح ولم يتعرض بل
أخذه على إطلاقه حيث قال لان موت الانسان في سنة ليس نادر وانما شرطه كونه
بالبلوغ الاشتهر اطماعا غير معتبر به في كلامه بل فيهم منه بطريق الدلالة بناء على ان ترتيب حكم
على موصوف بوصف يدل على ان الوصف المذكور دخلي في ذلك الحكم والاشارة على شرط
المذكورة دلالة على عدم ما البلوغ والعقل لا اختصاص لواحد منهما بل هو مشترك في
وجوب غيره من العبادات فكان حقهما التقديم في الذكر وانما لم يتقرر بيان اشتراط العقل

العقل لغيره وانه مناط التكليف بالعبادات وانما قلنا بالعبادات استهزاء على من يفتي
كالمعاملات المالية فان العقل ليس بمناط له ولهذا يجب ضمان ما تلف على الصبي الجنب
وانما الاسلام تقدم فيما سبق في سنة اطماعا وفي سائر العبادات خلافا لما في
الواقعيين وغيرهم ولهذا لم يذكره المصنف ومن لم يثبت له استدراكه على المصنف في تحقيقه
قال ومن يعرض صاحب الهداية لكون الاسلام شظفا لا بد منه ثم ان حقه ان يقول
ولا بد منه بالوادع دون الفاء وهذا ما لا يخفى على من لا اانه ادركه شانه الاستدراك ومن
كلامه في هذا المقام ان الكافر لا يعامل بالشرائع عندنا خلافا لثاني والمحنة لانه
لو خوطب فخرج امانا يثبت وجوب الاداء حال الكفر او بعد الاسلام فلا يجوز الاول
لعدم الامكان الاداء لان الكفر مانع عن وقوع العبادات ولا يجوز الثاني ايضا لان
الاسلام يجب ما قبله فاللازم من مقتضى المزموم وبما ثبت عليه انما وقتت على ما في قوله
عندنا من التحلل فتأمل ثم ان ما ذكره من ظهوره انما اوله فلا لانه لا يلزم من عدم امكن
الاداء حاله الكفر عدم جواز ما ذكره او لاس ثبوت وجوب الاداء في تلك الحالة لان
الكفر ليس من الصفات اللازمة لجواز ان يثبت وجوب الاداء حاله مع عدم صحة الاداء
غير تام وانما ثانيا فلا لانه لا يتعلق بحب الاسلام ما قبله لعدم ثبوت وجوب الاداء بعده
لتعبد من العقل كالعقل من النون وانما ثالثا فلان المفروض بقوله لانه لو خوطب يكون
الكافر مخلصا بالشرائع اي العبادات فلا وجه للتمديد المذكور في غير ما هو موجب قبل
الاسلام فلا احتمال للشق الثاني ويمكن الجواب عن هذا بان المتعين في ثبوت اصل الوجوب
وهذا لا ينافي لعدم ثبوت وجوب الاداء واصحابنا قد فرقوا بين الوجوبين وقالوا بالعقل
الثاني عن الاول فتأمل فان قلت لم وجب الصلوة والصوم على الجاهل بل يجب الحج عليه
قلت لان منافعه لولاه مادام عبدا فلا يكون قادرا على فاعته ولهذا اي لكونه منافع
لمولاه لا يجب عليه الحج بعد الاذن من مولاه ايضا لانه لا يجب بقدره عارية حتى لو اوعا

الاجتناب الراطة بين لا يملكها لا يجب الحج عليه وبما قرناه بتين صغف ما قيل في الفرق بين الحج
والصلوة والصوم ان حق المولى في الحج ينبت متى طويلا فقدم حق العبد على حق الله تعالى
الصلوة والصوم فانه اذا كان المانع ذلك لم يجب عند استقاط العبد حقه بالاذن والامانة
تقديم حق العبد على حق الله تعالى ما يتعلق به من الكلام باذن الله من الملك العالم
والافق بين وجوب الحج لله وطول القدرة على الزاد والراطة وهي مفقودة في العبد فليس تمام
لما عرفت مما سبق ان الشرط المذكور مخصوص بالان في من كثر شرفه الله تعالى وقد سبق منا
تفصيل ما يتعلق بهذا العام وبقرره ما يعبد حج اخرج البيهقي في رواية الحاكم ايا صبي
حج ثم بلغ الحنف فغلبت حجته اخرى واينما اباي حج ثم حمله عليه حج حجة اخرى واينما حج
ثم اعتق فغلبت حجته اخرى وقال صحيح على شرط الشيخين والمدا بالاعا الى الذي لم يهاجر من
لم يسلم فان مشرك العرب كانا يجتوبن معي حواء ذلك من حجة الاسلام ولومع الحج
الحج جمع حجة بالكسر والقياس الفتح الاله لم يسمع والمدا منه الكثرة دون التقدير بل يكون
في العبي انما فان عشرين حج في زمان العبي لا يقع عادة واحدا والعشرة لانها منتهى الاحاد
ثم اعتق فغلبت حجة الاسلام يعني اذا وجد سائر شرطه وجوبها اذا الغرض بيان عدم جواز الحج
الذي اداه قبل العتق من حجة الاسلام لا بيان ترتيبه وجوبها على عاقبة وكذا العتي في قوله
ثم بلغ فغلبت حجة الاسلام فان قلت العباد اصل في حجة تمتع عن فرض واداء حج لا تمتع عن فرض
فلا بد من فارق بينهما قلت العبد اذا حضر الجمعة يجب عليه صلوة الجمعة واذا حضر الحج لا يجب عليه الحج
وهذا هو الفارق بينهما واما السبب بوجوب الاول دون الثاني فقد بيناه في باب الجمعة بقوله
شيئي وهو ان شرطه لا يتحقق بالعتق ولا يتوقف على الاعاق فان الاول يوجد دون
اشتغالها ذلك في رعي الموم ذكر الاعاق في الحديث بناء على الغالب ولا عبادته تعليل آخر
الانه قاهر اذا لا يثبت به اشتراط التحريم في وجوب الحج ومنهم من رام تمام هذا التعليل فقال
والله عبادته شملت على البدن والاعاق وفي سببه العبي تصور ولهذا سقط عنه سائر الغرائض

والامان للعبد ولم يكن سعيه شورا لان تعليله بقوله والامان للعبد منقوض بوجوب الحج
على الفقير الذي عجز الحج فالسبب لعدم وجوبه على العبد انه لا يملك منافع بدنه وهو شرط
وجوبه بخلاف الفقير فانه يملك منافع بدنه ولهذا يجب عليه الحج عند حضوره الحج قال في
البدائع ومنافع البدن شرط الوجوب لان الحج تعالى المال والبدن جميعا والعبد لا يملك
شيئا منها فلم يجب عليه ابتداء وانتماء والفقير يملك منافع نفسه اذ لا ملك لاحد عليه
الا انه ليس له الزاد والراطة والشرط ابتداء الوجوب فامتنع الوجوب عليه في الابتداء
واذا بلغ مكته وهو يملك منافع بدنه فقد تقدم على الحج بالمشي وقيل زاد فوجب عليه الحج فاذا اد
وتبع عن حجة الاسلام واما العبد فمناضع بدنه ملك لولاه ابتداء وانتماء مادام عبدا فلا يكون
قاررا على الحج الا ابتداء ولا انتها فلم يجب عليه صلا والعبادات بحسب ما موضوعه عن العبيان
لاننا قد مضى عن رسول الله م ان قال رفع القلم عن ثلثة عن العبي حتى يعلم وعن النائم حتى
يستيقظ وعن المجنون حتى يميز رفع القلم لمن يدين وضع خطاب التكليف عنهم فان قلت
السيماواخذين بالزمانات قلت نعم كونه ان خطاب الاجار وموجبه موضوع عنهم قال الامام
السووي في تعذيب الاسماء واللغات ان خطاب الشرع تسام خطاب تكليف بالامر
النهى وهذا يؤثر فيه السيمان ولهذا لا يابا ثم الناس يترك الماد موبه ولا يفعل له نهى عنه
لم سبق مكلفا عنه السيمان بل الحق بالمجون وغيره بالاعاقب والقلم السان في خطاب الاجار
وهو ربط الاحكام بالاسباب وجعل الشئ شرطا وهو من هذا القبيل لان معناه اذ لم يوجد
كذا اني كذا فهو غير محدثه والنسيان لا يؤثر في هذا القسم ولهذا يجب الفمان على من تلف ما لا غير
نكسبا اليها كانه ومدا الص من وضع العبادات عن العبيان عدم حمل التكليف الا بما يت عليهم
وانما قيدوا التكليف بالابائية لان التكليف الشرعي على نوعين ايجابي ونهائي وعلى الاول ترتب
الثواب والعذاب وعلى الثاني ترتب الثواب والعذاب فهو نوع محض في العبيان غير موعود
واستلوا تحت الخطاب بهذا النوع من التكليف على ما حققناه فيما علقناه على التبع للمعنى الاصول

ولهذا اي وكون مراده من العبادة المذكورة ما ذكرناه قال بهر ما فليحتم عليه ان العبادة
المنوطة بشيء وفي حق العباد السند وتبشره في حق العباد ايضا فادبه للقول بوضع
العبادات منهم باسهم والعقل شرط لصحة التكليف قد عرفت ان موافقة المحضون بعباد
ما لم يكم خطابا بالاجابة لا بكم خطاب التكليف فلما جازى لوضع الما في قوله ان يقال اما التكليف
بالعبادات بغير شرط انعام وسبق الكلام وكان تخفيف سابق كلامه ان يقول وانما شرط
العقل ليقف صحة التكليف عليه لانه قصد التمكن في فعله لا سلبه وكذا صحة الجوارح عطفها
ما قبل من جهة المعنى وذلك ان قوله والعقل شرط لصحة التكليف والمعنى والعقل شرط لوجوب
التمتع لا لشرط صحة التكليف بالعبادات باسرها فلما ذكر قبل والعقل شرط لوجوب التمتع وكذا صحة
الجوارح شرط له وانما ذكرناه ذلك لانه لا وجه لعطفه على من ما قبل لان العقل شرط لصحة التكليف
مطلقا بخلاف صحة الجوارح فهي ليست كالعقل في الحكم المذكور ومن لم يتنبه لهذا قال وكذا صحة
الجوارح معطوف على قوله والعقل شرط لاي صحة الجوارح شرط ايضا قال برهان الدين الكبريتي
المحيط بعد عن الاستطاعة من جهة شرط وجوب التمتع وتكليفه في نفسه لا استطاعة قال
ابن خنيفة في ظاهرها رواية تفسيره لاسلامه البدن وكذلك الزاد والراحلة وموردان بن يونس
وقال ابو يوسف ومحمد في ظاهرها رواية تفسيره بالملك الزاد والراحلة لا غيره وموردان بن الحسن
على ابن خنيفة حتى ان في ظاهرها رواية ابن خنيفة لا يجب التمتع على الرزق والمفلوج ومقطوع الرجلين
وان مكمل الزاد والراحلة وموردان بن يونس وفي ظاهرها رواية ما يجب التمتع على هؤلاء اذ كان ملك
الزاد والراحلة قد ركب التمتع به ويرتفع ويضعه ويقوده الى المناسك والى حاجته وهو
رواية الحسن بن علي بن خنيفة وفائدة هذه الخلافات انما تطهرها اذ الملك هو الزاد والراحلة ففي ظاهرها
رواية ابن خنيفة لا يجب عليهم الاجاج بالهم وفي ظاهرها رواية ما يجب ولو ملك الزاد والراحلة
وموصى البدن فلم يمتح حتى صار ذمنا او مفلوجا لزمه الاجاج بالمال بخلافه الى هذا كلامه
التفصيل بين من قال ما قبل وظهر اي وكون صحة الجوارح شرط في وجوب التمتع لا يجب التمتع

بشرط صحة الجوارح

على المريض والمقعور والمفلوج والزمين الذي لا يستطيع النجس على الرحلة بنفسه لكن يجب
عليهم في المالم اذ كان لهم مال مقدرا ما يجب به غيرهم فيجوزون عنهم فيجوز في حجة الاسلام اذ انما
المريض قبل زوال الخلّة اذ ابراه وقد روي على الحج كان عليه حجة الاسلام ويكون ما حج عنه تقوعا اذ انما
فان المسئلة خلافته على ما عرفت عليه وقد قدرنا على وجهه ان يكون وفاء في حجة قال
قلنا يجب وانما نينا فلما عرفت ان من وجوب الاجاج بالمال على المريض القادر على الزاد والراحلة
وجوب الحج عليه على قول الامامين فلا وجه لاسم ذلك بقوله لكن يجب عليهم اي على قولهم
تعدى المسئلة على قول ابن خنيفة فيهم مناشي وهو انه لا فرق بين ما ذكر من المؤمنين والشيخ
الكبير الذي لا يثبت على الرحلة بنفسه على ما صرح به في البداية وغيره فشرط الوجوب في حقيقة
الاستطاعة البدنية لا صحة على الجوارح لعدم الاثبات في جوارح الشيخ المذكور لان الجوارح
لازم والحج لا يجب على العاجز ان وجوبه على من استطاع اليه سبيلا اذ في وجوبه على
العاجز وجوب واما في الذين دونها استعفى في كل تجا وزحدا الى حد ومخطي الى الم
وقد روي في باب الملازمة ويقال بدونها والفتيح استعماله ودفعها في قولنا عوانفس
ما كمن دون الله من داق اي اذا تجاوزت وقاية الله تو ولم ساهل لم تك غيره فمن غير عبارة
المس بزياة الباء فيها فكان ان استعمال او الفصح استعمال دون الباء ومن قال في شرح
ما ذكره على الجواز لم بدون صحة الجوارح اي بغير ما قد اوضح عن عدم صحة استعماله دون
الباء لانه توهم ان معناه معنى غير الاختفاء في انه لا صحة لثان يقال والجوارح بالازم ولم يدانح
اي على تقدير كونه بمعنى غير الحاجج الكلام عن ركائز وظل فامل والاعمال اذ وجب من كيفية مؤنة
سفره مؤنة سفره غير منحصرة في القود كما توهم من قال وان وجدنا قد عبر عنه المس بقوله
من كيفية مؤنة سفره ولم يدانح يكون في كلام المس تطويلا بلا طائل وانما مؤنة سفره غير
منحصرة في القود لانه غير تادري بتفصيل سبب العاش وقته المأكول والمشروب
ثم ان المراد من وجوبه من كيفية مؤنة سفره القدرة على استحقاقه في مدة زايه وايضا

لازم

لازم

لازم

فلا حاجة الي زيادة قوله ووجد مؤنثة مما سبق الي وسم من قال فان الاعمي اذ اوجد فاني اتيه
الي الحج ووجد مؤنثة القاية الي لان ما ذكر تحت المقدرة المذكورة فم انه كما لم يصيب في فهم انحصار
الادوية كيف مؤنثة في القاية كذلك لم يصيب في الاقتصار علي قولنا الي الحج فان الحاج اليه باقية
في الايجاب بعد الانعكاس من الحج الي المنزل قال في الحققة واما الاعمي اذ اوجد فاني بطريق الكلك
بان كان له ان ما شترى عبدا او استأجر اجيرا بالمال هل يجب عليه ان يحج بنفسه ذكر في النبل
انه لا يجب عليه ان يحج بنفسه ولكن يجب في ماله عند الي حنيفة وروي الحسن انه يجب عليه
ان يحج بنفسه وكذلك روي في المقعد والزمن انه يجب عليه ان يقدرا ان يشترى عبدا
ويستأجر اجيرا قال ابو يوسف ومحمد بالوجوب في حق الاعمي دون المقعد والزمن ووجه
رواية احمد في المقدرة وسليمة الي ان الحج فيب تولى القدرة بالملك والعارية وما يتوفا
ان الاعمي قد رتب على اداء الحج الا انه لا يهتدي الي الطريق وذلك يحصل بالقاية فاما المقعد
فما جاز عن الاداء بنفسه فلا يكلف بالقدرة التي يحصل بالغير لان ذلك قد يكون وقد لا يكون
بان ابقى العبد ونفس المستأجر العقد بعد من الاعذار والوجوه فيقول بان الاعمي وان كان
قادرا بنفسه لكن لا يعمل قدرته بدون القاية وافته وموته محتمل ثم اذ لم يجب علي هو الا الحج
بانفسهم ولهم مال وزاد راحلة فعليه ان ياتوا من يحج عنهم بالعلم ويكون ذلك مجازيا عن
حجة الاسلام واسلمه ما روي ان الحنفية جاءوا الي رسول الله وم وقال ان ابي ادر كنه
فرينة حج وهو شيخ كبير لا يستمسك علي الراحلة انجوني ان اتي عنده وقال لم لو كان علي ابيك
دين فحقته اما كان يقبل منك فعالت نعم فقال من الله الحق وفيه حجة من وجوه آما اقول فاما
سبني وجوب الحاج بالمال علي شخص علي وجوب الحج فلا وجه لقوله ثم اذ لم يجب علي هو الا
الحج بانفسهم وقد مر تفصيل هذا واما ما نينا فلانه لم يصيب حج بين المال وزاد راحلة فان اتيها
يقضي عن الآخر فتدبر واما ما نينا فلان حديث الحنفية لا يصلح اصلا لما ذكره لان دلالة علي وجوب
الحاج بالمال علي من وجوب الحج وعجز عن الحج بنفسه علي ما دل عليه قولها ان ابي ادر كنه فرينة

فرينة الحج حجة وذكره وجوب الحاج بالمال علي من يجب عليه الحج فان هذا من ذلك واما
ثالث فلانه خلوص قيدا لار بالهج وكونه باله فلا يصلح اصلا لما ذكر من هذا الوجه ايضا ومن المتقدين
لشرح هذا الكتاب من قال في كلام الحسن في هذا المسئلة يعني ان الاعمي اذ انكث الزاد
والراحلة فان لم يجد فاني لا يلزم الحج بنفسه في قولهم وهل يجب للاعماج بالمال عند الي حنيفة
لا يجب عند هاهنا وان وجد فاني لا يلزم الحج بنفسه في قولهم وهل يجب للاعماج بالمال عند الي حنيفة
روايات وانما يذهب عليك ان الحسن لم يترخص بالمطافاة الاولي فاما وجه تكرار في تفسير كلامه
ثم ان قوله وعن صاحب فيه روايات علي تقدير صحة جرح قوله خلافا لهما لا كشرح له فاما وجه
لنقله في سباق الكلام المصدر رعبارة يعني انما قلنا علي تقدير صحة لانه غير صحيح فان الروايتين
عنهما في غير الاعمي علي ما بينه قاضي خان في شرح جامع الصغير حيث قال بعد نقل الحنفية المذكورة
علي وفق ما ذكره الحسن والمقعد والمفلوج فبذلك الاعمي وعند ما في المقعد والمفلوج روايات ان
لا يجب عليه الحج عند الي حنيفة خلافا لهما قال برهان الدين الكبير في المحيط واما اذ اوجد الاعمي فاني
الي الحج ووجد مؤنثة القاية فاني اتيه فاني اتيه في المشهور لا يلزم علي قياس الجملة وذكر الحكم الشهيد
في التلخيص انه يلزم الحج عنده فاما علي قولها فقد ذكر شيخ الاسلام في شرحه ان علي قياس قولها
في الجملة يلزم وهكذا ذكر ابن ساعد في نوادر من عمدة وقدره في كتابه لصلوة ليست له في هذا
عين ولا اثر في الكتاب المذكور ومن قال اي في باب صلوة الجمعة فانه اخبر عنه علي كما لا يخفى
واما المقعد فعن ابي حنيفة انه يجب المغموم من العتق من الاعمي والمقعد بما هو ان لا يكون
المقعد غائرا في الحكم المذكور وليس كذلك فان رواية الوجوب علي الاعمي ايضا ثابتة عن ابي حنيفة
علي ما ذكره الحكم الشهيد في التلخيص ونقلناه بنسبتي وفي ظاهر الرواية لا فرق بينهما علي
ما بين صاحب الذخيرة حيث قال ان في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لا يجب الحج علي الرمن والمفلوج
والمقعد ومطلوع الرجلين وان كذا الزاد والراحلة وهو رواية عنهما حتى لا يجب عليهم بالاعماج
بالهم لان الاعماج بالمال بل عن اصحابنا ولم يجب علي هو الا الحج بالمال لان البغلي

الحج

الحج

كيفية يجب عليهم البذل وفي ظاهر الرواية يجب الحج على مولا إذا كان الزاد والراحلة قد
ما يجوز به ويخرجهم من بينهم ويقوده هم في المناسك وإلى حاجاتهم وسوروا في المناسك
عن أبي حنيفة متى يجب على مولا إذا أجمع بالهم لأنه لم يرد في الأصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البذل
وإذا أجمعوا في أوجه فأيضا يقوده الحج ووجه من أن القاية فعلى قول أبي حنيفة في المشهور لا يلزم الحج
كما في الجمعة وذكر الحاكم الشافعي في المنتقى أنه يلزم الحج عند أبي حنيفة وعلى تفصيله أيضا لا فرق
بين الأعمى والمعتد ونظيره فلا وجه لفصل بينه وبينهم بما من قال وان وجدوا في الأعمى فأيضا لم يرد
أبي حنيفة لا يلزم الحج بنفسه كالإلزام لجمعة وعن صاحبه فيه روايتان وسببه في الأعمى فيه
فتاوى قاضي خان لم يعين سببه في الأعمى على ما دقت عليه وأصاب في سببه أي قاضي
فتاوى قاضي خان ولكن ما أصاب قاضي خان في قوله وعن صاحبه فيه روايتان لما دقت ان
في ظاهر الرواية هما يلزم الحج بنفسه ولهذا قال صاحب المنظومة في مسألة النعمان لا يجب
الحج على العسر يسر الغنا والفاقة لكسر وانما يقال فيه روايتان إذا لم يكن احدهما ظاهرا وقال في
احتجاج الأعمى إذا وجد الزاد والراحلة ان لم يجد قايلا لا يلزم الحج بنفسه في قولهم وهل يجب
الاجتماع بالمال عند أبي حنيفة لا وعند ما يجب وان وجد قايلا بطريق الملك بل كان له مال فاشترى
عبد أو ساء جاحبه بالمال هل يجب ان يحج بنفسه لا وعند ما يجب وفي الزمن والمعتد كذا
عند من من الثقة فتاوى قاضي خان إلى هذا كلامه ولم يصب في سببه جميع ما ذكره لآل أبي حنيفة
لان ما ذكره بقوله وهل يجب الاجتماع بالمال عند أبي حنيفة لا عند ما يجب بخلاف ما في الثقة
وقد نقلنا ما فيه في كتاب ولا إلى فتاوى قاضي خان لما دقت ان عبارة في الخلافة الثانية
وعن صاحبه فيه روايتان فما ذكره بقوله وعند ما يجب بانيه لأنه لم يرد في الأصل بغيره وقال صاحب
البدائع في تنزيه ظاهر الرواية عن أبي حنيفة ان الأعمى لا يقدر على أداء الحج بنفسه لأنه لا يهتدي
إلى الطريق بنفسه ولا يقدر على ما لا بد منه في الطريق بنفسه من الركوب والنزول وغير ذلك
وكذا الزمن والمعتد والمعتد والرجلين لم يكونوا تاديين على الأداء بانفسهم بل بقدرته في غير

مختار والعاقد بقدرته في غير مختار كما يكون تاديا على الاطلاق لان فعل المختار يتحقق باختاره فلم
يثبت الاستطاعة على الاطلاق ولهذا لم يجب الحج على الشيخ الكبير الذي لا يستطيع على الرحلة
وان كان قد غير مكانه بهذه التعليل فخرج الجواب عن النكاح الذي ذكره المصنف بقوله فاشترى
الراحلة فافهم وعن محمد بن أبي كريب قال محمد في رواية ابن سماعة والاربعين الأعمى عند المعتد
والذي يفعله الرعي حتى لا يستطيع القيام لان الأعمى يقوم ويقعد ويمشي بنفسه وانما هو في
رجل الأعمى في الطريق فيخرج إلى مسكنه بل عليه والعاقد من قول محمد في حق أهل الأفاستان كل
من كان من أهل أمة يعمل مع تلك الأمة أمانة فيخرج إلى حوزة تلك الأمة فلهما في الجمعة والجمعة
والحج وكل من كان من أهل أمة لا يقدر ان يقعد ويقوم ويمشي وان أعين على ذلك حتى
يحل فوضعه فليس عليه جمعة ولا جماعة ولا حج كذا في المحيط السمرقاني وما ذكره من الفرق بين الأعمى
والمعتد بوجوب الحج على الأول دون الثاني قوله ما لا قول محمد فقط على ما افصح عنه أبو بكر الرازي
حيث قال في شرحه لمختصر الطحاوي وجه قولهما ان الأعمى قادر على المشي والركوب والنزول
لكنه يحتاج إلى المساعدة فصار كالأعمى لا يهتدي إلى الطريق فاذا وجد من يرشده وجب عليه الحج
بخلاف المعتد لأنه ليس بقادر على المشي والركوب والنزول وأن أرشد فاشترى الخائف
أي من طريق الحج فيجب الحج عليه كما يجب على الضال من قال لا يسقط الحج عنه كالأعمى
عن الضال فلم يرد في المثال فان السقوط زال لوجوب الأعمى والمخلاف في الثاني
دون الأول فتأمل ومن أنظر في هذه المقال من قال لا يضر طريق الحج إذا وجد من
يهتدي به بلزمه الحج كذا الأعمى كما أنه من ضل عن طريق الحج يزول عنه وجوب الحج إلى ان يجد
الهادي فاذا وجدته يعود لوجوب قال صاحب الثقة والوجه فيقول ان الأعمى وان كان
قادرًا بنفسه لكن لا يعمل بنفسه قدرته بدون القاية وإبائه وسوته محمل ومن قال في تقرير
قوله ان الأعمى بمنزلة المعتد لأنه لا يستطيع المشي والركوب بنفسه والنزول إلى
العمى جابل بخلاف الجابل بالطريق لأنه إذا أرشد يحصل له القدره بنفسه والأعمى لا يحصل

القدر تنبف وان ارثت فصا كما لقعد والتعايد جعل ان ياتي او يموت فلا يعتبر وجود
 لم يصيب في قولنا لا يستطاع المشي والركوب والنزول نفسه فانه قد ورث على تلك الاعمال
 بنفسه غاية يحتاج الي التعايد حتى يكون افعال على تلك الاعمال فارق اتصال الابداء ذكره صاحب
 النسخة وقم به كلام هذا القابل فالجواب اني كنت في به في الفرق ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة
 يعني في وجوب الحج بان لا شئ اطهر المعلوم من قولنا ان قدرنا على الزاد والراحلة بل يعني
 القدرة بطريق الملك او الاستيجار وقد مر بنا في هذا التوزيع من التحلل وفي شرط الراحلة فثان
 فالكف قال صاحب النسخة في مقابلة وقد مر المشي عليه حجة وفقد المركب ليس حجة
 وقان في القدرة وعنده اذا وجد الزاد فلم يجد الزاد ولكن كان كسوا فنفية روايتان وفي الجمل
 البرهاني وكان الكرخي يقول انما شرط الراحلة في قول من بعده عن كذا ما لم يكن له من حوله
 لا يستطاع الراحلة في قولهم انتهى وقد مر ان الشرط عندنا هو القدرة بالملك فلا يجب الحج بالقدرة
 بالاباحة قال في النسخة اذا وجب انسان ما لا يحج به لا يجب عليه القول عندنا وعندنا
 يجب في قول ولا يجب في قول ومن هنا ظهر ان الشرط المذكور ليس الدفع لوجوب كذا هو الظاهر
 من كلام صاحب البدائع حيث قال شرط الراحلة انما يراد به الوجوب الحج على من نال من كذا فاما
 ان لم يكن من حوله فانما يجب عليه الهوى منهم القادر على المشي من غير راحلة لانه لو جاز
 ما لم يمتد في المشي الى الحج كما لا يمتد في المشي الى الجمعة بل لان الرسول م في السبيل المذكور
 في قوله من استطاع اليه سبيلا الزاد والراحلة وسمى اي ما لا بد من القدرة على الزاد
 والراحلة قدر ما يكفي به شخص القدرة بطريق الاستيجار بالذات لا كذا لانها ادنى من القدرة بطريق
 الملك ومن قال في نفى القدرة على الزاد والراحلة اي على كذا ما حتى ان من قدر عليه ما على
 وجب الاباحة لا يجب الحج عليه كما اخطا في الرواية لم يصيب في الرواية اما الاول فخطا واما الثاني فثان
 لم يفرق بين القدرة على الزاد والراحلة بطريق الملك والقدرة على ملكها والفرق ظاهر فان
 الاول يتحقق بدون الثانية فيمن يقدر على استيجار الراحلة ولا يقدر على اشتراكها

قد مر

وعدم وجوب الحج في الصورة التي ذكرها كالاستطراد بالقدرة بالعمى الاول فثان لم يمتد في المشي
 اي نفقة والمحل ينفق الملم الاول وكذا الثاني او بالعكس التوزيع الكبير من قال المراد
 بالراحلة تمامها فقد خط خطا عشوا ثم انما انفس بقوله حتى ان يقدر عليها لانه مع آخر
 لا يجب عليه من انما اخطا روايته اخطا دراية حيث لم يفرق بين القدرة على شئ المحل و
 القدرة على الراحلة حقة والفرق واضح على ما استفتى عليه باذن الله او رامة بالراء
 المعجزة وهو الباع الذي يحل عليه المسافر شاة وطعامه من زبل شئ محل يقال لها بالقدرة
 شتر باري وقد رتق النسخة عطف على قوله قدر ما يكفي به والمراد به بيان ما لا بد من القدرة على
 الزاد فثان حقة ان يقدم على تربية لعدم متعلقه على تربية ويجمع المعطوفين على
 المراد من مجموع قوله ولا بد من القدرة على الزاد والراحلة على التوزيع وهذا ظاهر وان فني
 على من قال وقد رتق النسخة يعني بعد الراحلة والمعجزة نفقة وسطها كسراف ولا تقية ذاهبا
 وجائيا في المحيط البرهاني وكان الشيخ ابو عبد الله اجوابي يقول وان يكون عنده قدر نفقة
 يوم بعد ما رجع الى وطنه وعن ابي يوسف انه شرط نفقة شهر وفي رواية اخرى عنده نفقة
 سنة بعد رجوعه ولا بد من عليك ان القدرة على النفقة ذاهبا وآيا كما يعلم بطريق
 التحقيق لا بطريق التحقيق فثان نفقة يوم في التحقيق ومن كلام من قال ولانه اذا
 الراحلة لم يمتد في المشي الى الحج كما لا يمتد في المشي الى الجمعة بل لان الرسول م في السبيل المذكور
 على النفقة راكبا لا ماشيا ونفقة الراكب تزيد على نفقة المشي اذا كان مراكب ملكه وتنقص
 اذا لم يكن ملكه لانح زينة نفقة رجل لانه م سبيل على السبيل الذي يروي كما حكم عن عبيد بن
 ابي عمير عن قتادة عن النضر بن ابي عيسى في قوله وقد رتق النسخة حج البيت من استطاع
 اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد والراحلة وقال جميع على شرط الشيخين
 وذكر الترمذي في الجامع مسندا الى ابي بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من الحاجج يا رسول
 الله قال الشئ والنفل فقام رجل آخر فقال رجل يالحج افضل قال الحج والشئ فقام رجل

في

في

في

في

في

في

آثم فقال ما السبل يا رسول الله قال الزاد والراحلة قيل تفسيرو رسول الله يوم السبل بالزاد
 والراحلة حتى علي ما لك ولا يذهب عليك ان يذهب بيني بالاحتجاج بطلاني بحجة المفهوم وهي خلاف
 مزاجنا ثم ان الملكة ومن حولها يعترض عليهم الخراج اذا قدوا على المشي بغير راحلة اجماعا ذكره في
 خان في الجاهل وقال بنو قنانه كان عليه الخراج وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة فلما كان
 يقول ما هو احب اليكم في مادة الوفاق فهو في جوبنا في مادة الخلاف والعقبة في اليه الخراج او الجلب
 دخل ما في اليه الخراج في هذا سبيل فقال الزاد والراحلة قد مر ما يتفق بهذا المقام من الكلام فذكر
 وان كان ان كان كيرة في عقبة اي لم يتجاوز كيرة عن ذلك والعقبة النوبة يقال عاقبت فلانا اذا
 كان لك عقبة وله عقبة واكثر العقبة ان يكثر في رجلان بغير اعتبار في الركوب يركب
 كل واحد منهما مرحلة ويمشي مرحلة او يركب نصف مرحلة ويمشي نصفها ومن قال في تفسير العقبة
 اي ما يتعاقبان عليه في الركوب فقد اخطى بحجة ولم يدرك قولهم ان كيرة في عقبة على التوقع
 على النفس عليه في المغرب ملا شئ عليه اي لا يجب عليه الخراج في البيت المذكور دفعه ومع عسي
 ان يحكم بالبال وموان يجب على القادر على كيرة العقبة مع كيرة في جوارحه وان يجب
 بعض افعال على احد ما وبعضها على الآخر ولهذا عدل عن العبارة المعهودة الي ما يفيد في
 وجوب شئ من افعال الخراج ويستطاع ان يكون حقه ان يقول وانما اشتراط ان يكون
 لان اشتراط ذلك قد علم فيما سبق انما الحاجة هنا الى بيان وجه اشتراط العنبر
 في يكون لما قد روي على الزاد والراحلة وقوله فاضلا منصوب على انه خبر كان وعليه تقدير
 ان يكون تامة يكون تعبه على الحال من العنبر المذكور ومن قال فاضلا عن المسكن بيان
 لقوله في اول البيت فاضلا وهو هناك منصوب على الحال من الزاد والراحلة فكانه غافل
 عن اختلاف الحال باختلاف صورة المقال لم يصح في قوله بيان لقوله اي لانه ليس
 بيان لربل عادة له لا فائدة بعين ما لا بد منه وانما قوله وهو هناك منصوب على الحال
 من الزاد والراحلة فقد ثبتت فيما سبق على ما فيه من كماله فقامت عن المسكن وعما

وعما لا بد منه كالخادم في العبارة عن المنزل بالركوب عن العبد والامة بالخادم اشارة
 الي ان ما لا بد منه المنزل منزلة الاصل فيه فتخرج عن حد العنبر وادركتها وعبد يستحق
 وانه يستحقها وهذا على وفق ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار لا يركبها وعبد
 لا يستحقها يجب عليه ان يبعده ويخرج به واما الاشارة به الي ذلك المذكور فوهم سبق الي
 فهم من قال وقيد بالسكن والخدم اشارة الي ما ذكره ابن شجاع اذا كانت له دار
 لا يركبها وعبد لا يستحقها وما كتبه ذلك يجب عليه ان يبعده ويخرج به واما ثابت
 الاثبات ما جرد من النفس والحرف في ما ليس منها وانما الحسن من علي الطوسي تمام
 العهد من ام الوليد بناه عمر له وصار ثابت البيت هو ثبوت كيرة اقال القمحي في تفسيره دون
 قال يعني بالمرش والبط والاث الطبع فكما لم يجب في النجوم وعدم الفرق بينه وبين المرئ
 كذلك لم يجب في زيادة عبارة يعني والفقير في ثيابه يعني ان يكون له خادم اذ يحضرهم اعتبار
 الفصل عن ثيابه بنفسه بطريق الالة ولادالة على العكس ومن لم ينقل لهذا قال اي
 ثياب بدنه لان هذه الاشياء مشغولة بالحاجة الاصلية والمشغول بالحاجة الاصلية
 في حكم العدم وقد ثبتت فيما سبق على ان المشغول بالحاجة الاصلية لا يلزم ان يكون مما
 لا بد منه فلما جاز السؤال بالسكن الزايد عن الحاجة ويستطاع ان يكون فاضلا عن
 نفقة عياله ليس هذا شأنا اخر غير ما ذكرنا تغافل عنه فكان حقه ان يقول وعن نفقة عياله
 بقي من ثيابه اخر وهو انه اخرج نفقة عياله بما لا بد منه وعن هذا المثل يقول لان هذه الاشياء
 مشغولة بالحاجة الاصلية واصاب في الاول دون الثاني لان النفقة المذكورة من الخراج
 الاصلية حتى يجس فيها المراكمة في سائر الديون الي حين عوده قال بعض العلماء ان كان
 الراسل تاجر يعيش بالجارة فملك مالا مقدرا ما لو رفع منه الزاد والراحلة له ما به واباه
 ونفقة اولاده وعياله من وقت فوجبه الي وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه راس مال
 التجارة كان يتجر بها كان عليه الخراج واذا كان كان متجرا في شدة الوجوب الخراج ان يملك الزاد

هذا هو الوجه في قوله
 ويستطاع ان يكون
 فاضلا عن المسكن
 لان المسكن
 هو الذي لا بد منه
 في السكنى

والراية ذهابا وايابا ونفقة عياله واولاده من فوجته الى رجوعه ويسبق له آلات مفرقة
كان عليه النج والافلا وان كان صاحب ضيعة ان كان له من الضياع ما يولج مقدار
ما يكفي لزاده او راحته ذاهبا وجائيا ونفقة عياله واولاده ويبقى له من الضيعة قدر ما يغني
نقله الباقي من نفق عليه النج والافلا وكان حرا انما ملك ما لا يكفي للزاد والراحلة ذاهبا
وجائيا ونفقة عياله واولاده من فوجته الى رجوعه ويسبق له آلات الخاين من البقر وكوكوك
كان عليه النج والافلا كذا في فتاوي قاضي خان وهذا كله على خلاف الرواية لان النفقة
حق مستحق للمرأة حتى ان يقول حتى تستحق للبعد وحق مقدم لان الكلام في نفقة العيال
ومعهم من المرأة نسوة الاولاد الصغار على ما يقع عنه الامام السرخسي حيث قال في
المبسوط وملك نفقة من يلزمه نفقة من العيال كالزوجة والولد الصغير وعلى تقدير تخصيص
العيال بالزوجة يحتاج الى ذكر الاولاد مع العيال كما احتج اليه قاضي خان حيث قال
في فتاواه ونفقة عياله واولاده الصغار مدة ذهابه وايابا له الامام القدوري لما اقره على ذكر
العيال علم انه ذهب مذهب السرخسي دون مذهب قاضي خان والمص تبعة
غلاية من ان يذهب اثره وحق العبد مقدم على حق الشرع لانهما ونما بحق الشرع
بل لم حاجة العبد وعدم حاجة الشرع الا ترى انه اذا اجتمعت الحدود وحق العبد بدا
حق العبد لا مملنا ولان ما من شيء الا الله فيه حق فلو قدم حق الشرع عند الاجتماع بطل
حقوق العباد كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان فان قلت اليس مقدم حق الشرع
اذا كان من فروض الاعيان كالصاوات الخمس والجهاد عند الشريعة العام على ما يأتي في
كتاب السير قلت ذلك اذا تعين احد اثنين بتقديم الآخر عليه كما في الصورة المذكورة واما
اذا لم يتعين ذلك بل يكون غاية ما يلزم تأخر الحق الآخر كالمذيبي نحن فيه فلا يقدم حق الشرع
على حق العبد وان كان من فروض الاعيان وبهذا التفصيل لا دفع ما قبل فيه نظر
لم يعرف من الشارع تقديم حق العبد على حقه بل علمك من قوله من قبل ان الحق ثابت

في

قد دل على تقديم حقه على حق العبد واما قلنا انه يدفع باذكر لانه قد ظهر منه ان تقديم حق العبد
على حق الشرع قد عرف من جملة الشارع غاية ان ملك المودة قد حصلت بطريق الاجتهاد
والاستنباط لا بطريق التخصيص والقرع وان اريد التفصيل المستفاد من قوله من قبل ان
الحق قد يتبين في تقديم حق الشرع على حق العبد عند تعين بطلان الحق الآخر على تقدير تقدم
احدهما فلا وجب الى الظاهر مرة اخرى في مثل ما نحن فيه مما لا ينعين بطلان الحق الآخر بتقديم احدهما
فلا دلالة عليه على ما ذكره والحمد لله من الامر في قوله بانه الامام الباطن الذي يخصه معرفة بالجملة
ومن دهم ان في قوله وقد فصلكم ما حرم عليكم الاما اضطررتم اليه دلالة على تقديم حق العبد
على حق الشرع بناء على ان الاجتناب عن الحرام حق الشرع وقد ترك الحق العبد عند
الاضطرار فقدم ما لا يمتنع كشف عند الاضطرار لما تقر ان الضرورات تلج بالمخطورات
وبعد انكشف الحرج لا يسبق حق الشرع فالتاخير وايضا موجب ما ذكره تقديم حق العبد
على طريق ابطال حق الشرع وقد عرف بطلان ذلك نعم لو قيل قوله اجبناك و
انظر واقض وما مكنا لا ينج عن دلالة على تقديم حق العبد على حق الشرع لكان له وجه وذكر
الامام الترمذ في باب الرجل يكره الغيبة من الجامع الصغير ان المرأة اذا كانت يغور قد رما
ومني في الصلوة جهازا لقطع وكذا الما اذا دانت دابته ولذا الوقاف الراعي عليه الذيب
او راى اعمى على يم يبر وسعد قطعها وفي هذا كله تقديم حق العبد على حق الشرع لا لغيره
تقر واقض العبد كما ذكرنا دمو جبران يقدم حقه على حق الشرع فيما اذا تعين بطلان الحقين
على تقدير تقدم الآخر ايضا وقد عرفت انه لا تقدم حق العبد على حق الشرع بل يقدم حقه
حق الشرع عليه بل لا ذكرنا من انه على تقدير تقدم حق العبد لا ينفذ حق الشرع غاية
يتأخر ولو قدم حق الشرع عليه ينفذ هو وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن
حوطهم الرأفة يعني العدة عليها فلي هذا كون تفريلهم في الجاهل نظر الى التما
للاختصاص فيها اعلم ان النجبا شرطوا الرأفة في حق من بعدهم كمن شرفها انتم واما

في

وانما في حق من كان كنه او حولها على شدة طر الرحلة قال بعضهم يجب على الخرج اذا كان قادرا
على المشي لانه لا يملكه شقة ثانية لان بين كنه ووفات اربعة فرائس مختلف ما اذا كان
ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم لا يجب عليه الخرج ما لم يقدر على الرحلة لان طر احد لا يقدر على
المشي اربعة فرائس فيلحقه الحج الماحلة وهو دفع شرا عاكدا قيل ولا يخفى ما في تعليل القائلين
بشدة طر الرحلة من الغلغل لان انطباقه على القول الاول قد رمل ومنهم من نقل الخلاف في
مذهبه المسئلة وقال بعضهم يجب على الخرج اذا كان قادرا على المشي لانه لا يملكه شقة ثانية
لان بين كنه ووفات اربعة فرائس مختلف ما اذا كان ضعيفا لا يمكنه المشي وقال بعضهم
لا يجب على الخرج ما لم يقدر على الرحلة لان مشي اربع فرائس راجعا فيه وجوه وانه يقول وجعل
عليكم من الدين من خرج ومن قال في تقريره لا تعليل لان كل واحد لا يقدر على مشي اربع فرائس
فيلحقه الحج الماحلة وهو دفع شرا عالم كمن على بصيرة اذ في ترفع الخلاف من الذين اعتبر
القائلين بالوجوب قهده القدرة على المشي في مقدار اربع فرائس المسئلة في صورة واعتبار
التأليف بعدم الوجوب قهده القدرة على المشي في مقدار تلك المسئلة فيها على ما دل قوله
لان كل واحد لا يقدر على مشي اربع فرائس فانه ظاهر في ان عدم الوجوب عندهم في حق العاجز
عن المشي في اربع فرائس وبما قدرنا من التفصيل نقول ان في المسئلة قهده وهو القدرة
على المشي مقدارا اربع فرائس وقد اهل المصنوع الكرخي فانه كان يقول على ما نقل في
المحيط البرهاني والخبرة انما شرط الرحلة في حق من بعد عن كنهه فاما اهل كنهه وبين حولها لا
يشترط في حقهم ولا بد من ان الطريق يعني على نفسه وماله لانه لا بد من الزاد والرحلة
ولاباها لهما بدون الامن والمعتبر الا من وقت خروج اهل بلد ثم ان الاعتبار للعالمين ابو
البيش ان كان الغالب في الطريق السلامة يجب وان كان خلاف ذلك لا يجب عليه الاعتناء
تيل توسط الجول يكون عذرا اذا كان الغالب في الجوال السلامة قال الكرخي ان كان الغالب
في الجوال السلامة من موضع جرت العادة بتركه يجب الا فاعلا وهو الاصح وهذا على خلاف ما نقله

في نسخة

نفس عليه تافه في خان في شرح الجامع الصغير لان الاستطاعة لا تثبت دون هذا تعليل من
قال ان شرط الوجوب فقهه ان يذكره بقوله ثم قيل هو شرط الوجوب اختلاف المشايخ
فيه فقال ابن شجاع هو شرط الوجوب لا كنه من ان لا بد من الزاد والرحلة ولاباها لهما
بدون الامن وفي الخبرية والمحيط البرهاني على وقوع ما ذكره المصنف انما نقل عن ابن شجاع رواية
عن ابي خنيفة قال قوله عن نفسه ولا يخرج وقال القاضي ابو حازم هو شرط الاداء لا شرط الوجوب
لانه لم يشترط السبل بالزاد والرحلة ولم يذكر الا من فلو كان من جملة شرط الوجوب لم ترك
وكن لا تقر في موضعه انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اليه ولا يجوز الزيادة في العبادة بما
لاري وان عدم الامن من العبادات لا يقطع به خطاب الشارع وان طال بخلاف المرض
وفي الايناسح الزاد والرحلة وبين امن الطريق على قول البعض ان الممكن بالزاد والرحلة تحقق
فاذا عدم ما لم ثبت الاستطاعة فاما خوف الطريق فيجوز عن الاداء ما منع بعارض فلا يتقدم
الاستطاعة واعتبره هذا بالمحسوس فان المقيد للمنع عن المشي لا يكون نظير المرض الذي
لا يقدر عليه واعلم ان المراد من شرط الوجوب شرط الاداء لا شرط نفع الوجوب لان
بنفس الوجوب لا يجب الا ايضا كالمطهر والمريض في رخصان ومن جعله شرط نفع الاداء لا شرط
وجوبه قال بوجوب الوصية لانه وجب عليه الاداء الا انه عذر في الناحية حتى لا يجب عليه ايضا
قال في الخبرية وشراة اختلاف نفع في وجوب الوصية بالخرج ومن جعله شرط الاداء قال يجب
عليه الوصية بالخرج ومن جعله شرط الوجوب قال لا يجب عليه الوصية وفي البيهقي فن قال انه
من شرط الاداء ان يقول يجب الوصية اذا فاعوت ومن قال انه شرط الوجوب
يقول لا يجب الوصية لان الحج لم يجب ولم يصرفه في امة فلا يميز الوصية ولا يخفى ما في قوله اذا فاعوت
الفوت من الحارة وهووم ويحق ابي خنيفة قد عرفت انه رواية ابن شجاع عنه ومن قال ثم
اختلف المشايخ على قول ابي خنيفة انه شرط نفع الوجوب ووجوب الاداء فانه من ذهب
الى الاول كما مر ان الاستطاعة لا تثبت دونه وهووم ويحق عنه ومنهم من ذهب الى الثاني فانه من

الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير فقد اخطأ في قوله اختلف المشايخ فيه على قولين في
أما أولاً فلا يخالف القول الأول وان كان رواية عنه لكن القول الثاني ليس كذلك وإنما
ثانياً فاعلم احصاء الاختلاف على قولين أولاً لا يتم من كون احد القولين رواية عنه ان يكون
الاختلاف على قول واحد وإنما ثانياً فاعلم ان القولين لا يوجبان الاستطاعة بل لا يوجبان
الوجوب ومن الاداء نفسه لا يوجب وقد سبق في هذا من قوله ثم قيل هو شرط
الوجوب هكذا حكى ابن شجاع عن أبي جعفر اذا استطاعة شرط النفس الوجوب
ولا استطاعة الثانية من الطريق وقال بعضهم هو شرط وجوب الاداء دون نفس الوجوب
لان استطاعة المشروطة قد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزاد والراحلة فلا يجوز
الزيادة في شرط وجوب العباد بالزيادة في قوله وهو شرط الوجوب اي
شرط نفس الوجوب ومن قوله هو شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء لان الامام
الاجل رضي الله عنه في كتابه في ذكر هذه اللفظة ولا بد من امن الطريق واختلوا في ذلك
قال بعضهم ان شرط اصل الوجوب وقال بعضهم هو شرط وجوب الاداء ثم ان هذا القائل
لم يصح في قوله ثم المارد من قوله هو شرط الوجوب اي شرط من وجهين اخص الاول
انه قد نص هذا من المارد من قبل قوله على وجه لم يبق فيه حقا فيكون هذا البيان منه بعده
لغوا محضاً والثاني ان عبارة التفسيرية بها ان لا يجمع عبارات المارد وهذا مما لا ينبغي
ان يشبه على من له ادب خط من اساليب التراكيب لانه عدم شرط الاستطاعة
بالزاد والراحلة لا غير قد تم تفصيل هذه الوجهة فان قلت ليس تغية عدم الاستطاعة
بلي وتغية تغية الاستطاعة المضافة اليه ضرورة ان بيان المضاف اليه بيان
المضاف بغيره شئ واحد وان قل ما يعتبر في المضاف اليه من القيد والاطلاق يعتبر في
المضاف بدون العكس فلا يلزم من تغية عدم السبل الزاد والراحلة لا غير ان
لا يعتبر في تغية الاستطاعة المضاف اليه غيرهما قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير

في

في

وبعضهم جعل من الطريق شرط الاداء وهو الصحيح وما في البداية خلاف هذا فانه قال بوجه
قوامين قال ان شرط الوجوب وهو الصحيح ان الله تعالى شرط الاستطاعة والاستطاعة
بدون الامن الطريق فما لا استطاعة بدون الزاد والراحلة ثم اذ اجاب عن شكك
المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم بين الاستطاعة بالزاد والراحلة بيان كفاية لمسه بالقبض
عليه على غيره لا استوائهما في المعنى وهو ما كان الوصول الى البيت الا يربى في عالم يدرك من
الطريق لم يذكره الجراح وزوال سائر الموانع الحسية وذلك شرط الوجوب على ان
المفوض عن الوصول الى البيت لا زاد ولا راحلة معنى فكان شرط الزاد والراحلة شرطاً
لامن الطريق ضرورة يعني ان اشتراطها في الوجوب يقتضي كاشطة اطمن الطريق فيه
فلا يكون اشتراطه من قبل الزيادة على النفس بالرأي ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
فان قلت شرط الاداء بالاشتراط لا بد منه وامن الطريق ليس كذلك بالنسبة الى الحج
فان اداءه يمكن بدون قلت من يتولى به شرط الاداء لا يقول بعينه الحج بدون ادائه لا يقول
ايه الا بالرشوة فيكون الطاعة سبباً للمعصية والطاعة اذا صارت سبباً للمعصية لا تقي
طاعة ذكره قاضي خان في فتاواه وما ذكر في كتاب القضاء من ان الامر في الرشوة لا تأخذ
دون المعطى ليس على الملاقاة بل بما اذا كان المعطى مضطرباً بالرشوة لا يعطى ضرورة لا يمنع
الضرر عن نفسه او ماله وانما اذا كان بالتمتع منه بما لا يعطى ايضا يحصل الاثم والاعطاء فيمكن
فيه من هذا القبيل لان من سلك طريق الحج بعد ما علم الحال فقد التزم بالحذر المذكور وايضا
اذا كان الغالب المحل ك يكون طريق الحج مكنت والقاء النفس الى المحل كتهته منه عند ما
سبيله من عند ما يكون ما هو رايه والطاعة لا تكون الا ما هو رايه بانها تشبه السعي الى جهة في عدم
اشتراط الراحلة لوجوبه قال في الايضاح وانما اشتراط الراحلة في وجوب الحج على من يعبر
من مكة فاما أهل مكة ومن حولهم يجب عليهم اداؤه رايه عليه راحلة لا لا يلحقه مشقة زادة
في الاداء فتمثل ذلك في حق الحج منه السعي الى جهة بغيره شئ واحد وهو ان الظاهر من تخصيص

في

الرباط بالذكور وموانئ ما يكون بين النافق والمكتمل في اشتراط الراد في وجوب الحج
عليهم وقد صرح علي وفي هذا في السباع حيث قال لا بد لهم من الراد وقد ما يكفيه و
عالم بالمعروف الثاني المذكور في فتاوي قاضي خان خلاف هذا قال في هذا
اذا كان افاقا فان كان ملكيا او كان كسكا بقرب مكة كان عليه حج وان كان فقيرا
لا يملك الزاد والراحلة ويحتل ان يكون سكوت المحسن عن الزاد هنا وتخصيصه بانه عدم
الاشتراط بالراحلة لكونه محل الخلاف ولا خلاف في ان الفقير افاقا كان او ملكيا اذ خص
الموقف بعنفات يفرض عليه الحج فيقع ما اداه عن حجة الاسلام حتى لو ايسر لكان
عليه حجة اخرى لان عدم افتراضه عليه قبل حضور تيسيره ولو لم يفرض عليه بعد حضور
لانتفاء التيسير اذ لا يكون ما اداه عن حجة الاسلام فوجب عليه حجة اخرى اذا
ابى العلم ان الاختلاف المذكور في ثلثة مواضع احدها ما ذكره الثاني في شرط الحرج في
المراة على مسيائه في بيانه باذن الله تعالى والثالث شرط سلامة البدن وقد اهل المحسن
اختلاف المشايخ على الوجه المذكور في قول قاضي خان في فتاواه وتكليفه في سلامة البدن
في قول بي خيفة واسن الطريق ووجود الحرج للمرأة انما من شرائط الوجوب ومن
شرائط الاداء وتقدم قوله في قول بي خيفة واسن الطريق فظاهر في تخصيص كون التام
في قوله بالاول وهذا اعلى وفق ما قد ساءه من ان الاختلاف في اشتراط اسن الطريق
في قول بي خيفة ويعتبر في المرأة قال في الخفة بعد تفصيل شرائط الالف ذكرها وهذا
في قول الرجل فانما في حق المرأة لا بد من وجود هذه الشرائط وشرط في حقه ما شرطه آخر
احدها ان يكون لها حرج من زوج او من لا يجوز لها كحجتها بنها على طريق التام ابيد ما سبب القارة
او الرضاع او العشرة والشرط الثاني ان لا يكون معتدة من طلاق باين او رجعي او من
وفات لان الحج لا يمكن اداؤه في وقت آخر مما العدة فيجب قضاءه في هذا الوقت فيتم
وانه قد يقول ولا تجوز من من يوتاهن ولا يخرج من اليها كلامه وفيه تصور حيث ذكر بعض

بعض اسباب العدة وترك بعضها فتح النكاح ورادوا ما عاقب المرأة لعدم الفتيان
الاشارة بالجواز في اعتبار الشرط المذكور ان يكون لها حرج بها كان محققا ان يقول
يسافر بها لان الحرج لا يتم ان يكون سائما قال قاضي خان في فتاواه لا يشترط الاستطاعة للمرأة
اذا كان بينا وبين مكة مسيرة مسفرة مشابة او يجوز التأجور وهو الزوج او من لا يحل له كذا
عليها سائما بغيره او رضاع او صهرته او يكون ما عاقبها بالغا كان او عبدا لما كان او
كافرا وانما قال وزوج مع ان الحرج على المرأة يشترط على ما اوضحه صاحب الخيرة بقوله والحرج
الزوج ومن لا يجوز له سائما بغيره او رضاع او صهرته او يكون ما عاقبها بالغا كان او عبدا لما كان او
الحرج اذا امتنع من تزوج بها لا يجبر على ذلك من سائما بغيره وجب تخصيص الحرج بقوله الحج بها
وهو الاشارة الى وجود الحرج لا يكفي في تحقق شرط وجوب الحج على المرأة بل لا بد من شأها
ان الحج بها وذكر هذا الوصف بين المعطونين تعلقه بها كما في قوله لم يكن آمن من قبل
او كسبت في اربابها خيرة فان تولد من قبل ذكر بين المعطونين تعلقه بها على ما قد ساءه في تفسير
سورة الانعام ولا يجوز لها ان تتزوج بعد ما حقتان يعطف عليهما قبل الفاء التقرعية دون العاد
تفرقة على اعتبار المذكور قبله ثم ان عبارة لا يجوز صحتها في ان وجود الحرج او الزوج شرط الاداء
في صحتها والنسب لمسيائي من قوله واختلفوا في ان الحرج اه ان لا يعين ههنا احد
الامر من المذكورين وان لم يكن لها حرج ولا زوج لا يجب عليها ان يتزوج او يحل بها بالرضا
او المصاهرة كما لا يجب على الفقير تحمل الزاد والراحلة ومن قال وان لم يكن لها حرج او زوج آه
لم يعيب في العدة من عطف الزوج على الحرج بالوادى العطف بالوكاليجي وكذا لم يعيب
من قال ولا يجوز لها الخروج بلا زوج او حرج اذا كان بينا وبين مكة مسيرة ثلثة ايام وهذا
لانها لا يحل لها الخروج الى مسيرة مسفرة بلا حرج وكان حقتان يذكر هذا الوجه لانه اقوى من
الوجهين المذكورين يجوز لها الحج اذا حجت اي وعنده شرط آخر ههنا وموانئ يكون الطريق
انما ذكره في الاسرار ولما قلنا عدم التحريف بالعبارة التي ذكرها المحسن فزج الدار قطن

من اجل في السفيرة على منتهى ذلك المكن ذلك الرجل بمقتضى ان يكون غير محرم
قد ورد في كتاب من عند النبي ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل لامرأة تسلم
ت او تسير في سبيل الله مع رجل في حرمة من غيرها لان خروجها الى ما دون السبيل
محرم لا يجوز واجيب عنه بان الاحاديث التي تضمنت على النكاح تحقق ما دون النكاح
م لا يخرج من احد الامرين انما يكون خبر النكاح مقدما على خبر ما دون النكاح او مؤخر عنه فان
كان مؤخر عنه لم يلزم نسخ خبر ما دون النكاح للتفصيل على النكاح فيكون خبر النكاح مؤثرا
دون خبر ما دون النكاح وان كان مقدما يبقى خبر النكاح مؤثرا ايضا لان خروج المرأة بغير
محرم في المحرم الى ما دون النكاح يخوف الغفلة فادلى ان لا يجوز الى النكاح لان الغفلة في النكاح
اكثر من خلاف خبر ما دون النكاح حيث يكون مؤثرا او لا يكون مؤثرا او لا يكون مؤثرا اذ كان
مقدما فاختار الذي يكون مؤثرا في الوجهين ولي بالافتراض خبر الذي يكون مؤثرا في وجه واحد
وجه وفيه نظر ولا يتم ان خبر النكاح على تقدير كونه مقدما يبقى مؤثرا فان بعض مدلوله هو اية
خروجها بغير محرم الى ما دون النكاح مطلقا من دون بطلان بعض مدلوله كيف يبقى مؤثرا ولا يخلو
مبني اجواب المذكور على مقدمتين متنافيتين فذهب فادى وجده محرم كمين الزوجه مستعينا على
الزوج الى السفر لاداء حجة الاسلام لان في خروج نكاحه المستحق عليها و
الاستمتاع بها فلا يملك في ذلك من غير رضاه ولما ان حق الزوج تحريمه وانما وجدت محرمها
فقد استطاعت الى حرج البيت لان كلامنا من استجمعت سائر الشرائط ومناقبها
مستثناة عن ملك الزوج في النكاح كافي في الصلوات الخمس صوم رمضان لا يطهر في
حق النكاح بغيره يعني اذا قام التعارض بينها بحيث يكون في تقديم احد ما تنقض الآخر وهذا
لا ينافي لما تقدم من ان حق العبد يقدم على حق الشرع عند التعارض لا عند ثبوت ذلك
اذا كان اللازم من تقديمه ما يخرج حق الشرع لا تقوية ولا يرد على هذا انقضاء بطلان
حق الزوج بطريقه ما منع انه يودي الى تنويعها لان اصل النكاح يوم اجمعه هو النكاح وحق الزوج لا يظلم

فان

فيه حتى لو كان النكاح مطلقا ان يملكه في العسوة السلوغ والصدوم السلوغ لظهور حقه في غير
النكاح حتى في المنة وبان وجوبه بسبب من جهة فاعلم الوجوب في حقه وكان غلطا
في حقه ولهذا اى الظاهر حق الزوج في غير النكاح ان يحل من ساعته ولا يتوقف على
فوج الحاق وتعلق حتى لقوله والنج منها لانه في حق والكلام في النكاح الغرض ولهذا ان يخرج من
كل محرم ما كان او بعدا ما كان او كانا لان الكفاية غفلة فاعلم وان كنتم مسلمات
الا اذا كان بنحو سينا او فاسقا غير ما دون او جبالا لم يحل له ان يخرج من النكاح فادى به
مولا ذكره والعبرة بالقبول عند الشهادة لا بالبطلان لان في اعتبار المحرم في جميعها
غير مخالفة بالنكاح واعتباره في وجوب النكاح لا في ادائه على الاصح بل في اباحة المسافة على ما اوضح
عنه بقوله حتى لا ياب او يحل من غير محرم ولعدم توجه الخطاب اليها قبل البلوغ قال لا ياب
بها ولم يبل لانه لا ياب او يحل من غير محرم هذه الدقة وبلوغها عند الشهادة باقية بيانها في كتاب النكاح
وتعقده المحرم عليها قال الامام السرخسي في المبسوط ان بشرط ان يملك قدر نفقة المحرم
لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقة فاعلمها الا في رواية من من لانه غير محرم على الزوج فادى به
لا ياب توجب تبرع النفقة عليها ووجه ظاهر الرواية انها لا تنسب الى الزوج انما به نفقة
ايضا لما لا بد منه فادى وتوله لانه تنسب الى الزوج فادى به نفقة
فادى بالافعال وفي البداية بعولوا مستعينا على المحرم او الزوج من الزوج الا بانه ورا حلية حل ليزمها ذلك
وكذا العود في في شتمه لم تحتمل كذا في لانه يازمها ذلك ويجب عليها النكاح بها وذكر القاضي في
شتمه تحتمل الطحاوي انه لا يلزمها ذلك ولا يجب عليها النكاح وجه ما ذكره القدر في ان المحرم
او الزوج من ضرورات تجهيزه لانه اذا ورا حلية اذ لا يملكها النكاح بوجه ما لا يملكه به ون الزاد والرا
ولا يملك الزام ذلك الزوج او المحرم من مال نفسه فيلزمها ذلك كما يلزمها الزاد والرا حلية نفسه
ووجه ما ذكره القاضي ان هذه امر من شرائط وجوب النكاح عليها ولا يجب عليها لان ان تحصيل شرط
الوجوب بل ان وجوب الشرط يجب الاطلاق لا يرد على ان الغفلة لا يرد على ان الغفلة لا يرد على ان الغفلة

فوجب عليه ان يخرج ولها انما هو في المرأة التي لا زوج لها ولا زوج لها ولا يجب عليها ان تنسج من
سج نكاحا منه او في الحيض البهائي والذخيرة ورد في السنن في حجة في المرأة القادرة على نفقة
نفسها ونفقة الزوج ان يخرج نفقة من عليها واضطربت الروايات عن محمد في هذا واكثر الناس ان
عليها ان اذا وجدت زوجا لا يكون عليها نفقة نفقة من عليها في الحج والاقلا ومن مناسطهم ان اذا لا
شمس الاية الأخيرة من ظاهر الرواية رواية الحسن من ابني حنيفة وانفق الزوج بين
ظاهر الرواية ورواية الاصول والحمد من الاصول المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير
والزبادات والسبيل الكبير وليس في رواية الحسن بل كل رواية محمد وعلم ان رواية النوا
قد تكون ظاهر الرواية والحمد من رواة السنن او رواية غير الاصول المذكورة فان حفظ هذا فان
شراح الكتاب غافل قد غفلوا عنه وقد صحح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية
الاصول ورواية السنن او رواية السنن او ظاهر الرواية واحتلوا في ان الحزم شرط الوجوب
او شرط الاداء من قال بان في ترك تنقيح الزوجية ام الاستطاعة بالزاد والراطة فقط فان
لو كان الحزم ايضا شرط لذكره مع ما وجب عنه من قال بالاول بان النبي وم انما يذكره لان
علي ما ذكره في الجامع الترمذي كان رجلا ولا يخفى ضعفه لان السؤال كان عن الاستطاعة
الذكر في الآية اجمع فعلى تقدير التفاوت فيها بالزيادة والنقصان بحسب اختلاف حال التكليف
بالاونة المذكورة بحسب بيان التفاوت على الشارح على حسب اجتماعهم في من الطريق فتم
الاختلاف هنا ما هو في الاختلاف في وجوب الغرضية بالحج على قول الاول دون الثاني
عليه لم يجمع ما استجمع سائر الشرائع ثم اشترفت على الموت وايسر على الحج بنفسه على
قياس ما ذكره في سنن الطريق واذا لم يجمع العيني بعد ما اجماعوا على العبد القيد المذكور بين المعلقين
متعلق بها كما كان في قوله ويعتبر في المأذون ان يكون لها حرم يحج بها او زوج وقد يشاهد في ما يقيد
آخر اهل المص وهو ان يكون البلوغ والعنف قبل الوقوف بعرفة على ما استشف عليه بان
فرضا على ذلك ولم يجدوا احدا لم يحج بها مادبا عن حجة الاسلام بل يحج عليها مادبا في

في سنة اخرى باجماعهم لان احكامها انعقادا والنفل لفقد شرط البلوغ في الاول
وقد شرط الحجة في الثاني وقد تم بيان اشتراط وجوب الحج بها مادبا ما قبل لعدم شرط
وشرط الوجوب في حجة ما فيه دليلا على عدم اشتراط خصوص الاول ولا وجه لمؤثرين لان
عدم شرط الوجوب غير مخصوص بالثاني والاول لان ما لم يكن عدم اشتراط عدم
التكليف بالحج لان من جعل في عدم شرط الوجوب فلا وجه لجمع بينهما في مقام التعليل وعلى
تقدير الجمع بينهما في حد ان يقول لعدم اشتراط لفقد شرط الوجوب في حجة ما قال في الباعث و
لواجم العيني ثم لم يبلغ قبل الوقوف بعرفة فان حجي على انه يكون حجة مطوعا عنه او عند
الاشافي يكون من حجة الاسلام اذا وقف بعرفة وهذا بناء على ان من عليه حجة الاسلام
اذا نوى النفل يتبع عنه عندنا وعنه يتبع عن الغرض فانما يتقلب الاداء الغرض قبل الاجرام ثم
عندكم على ما ياتي بيانه فوجب ان يكون اداء الغرض باجماع النفل كما يصح اذا توفاه ثم لم يبلغ
بالسنن جاز ان يؤدى الغرض بذلك الموضوع ومن زاد في تقريره هذا الاشارة للمنفعة
العائكة والشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا فقد اتى بما لا حاجة اليه واجب بان الامام
هذا انما يكون بالنية على ما توقف عليه وبها يصير شراعا في افعال الحج فصار كصبي توفاه
وشرع في الصلوة ولم يبلغ بالسنن فتوى ان يكون مكمل الصلوة فرضا لا تنقلب اليها
في نظر لانه يجوز تقديم الاحرام على شهر الحج عندنا وعلى تقدير صحة ما ذكر من انه لا يشترط
شراعا في افعال الحج بل انما يشترط في وقتها والظاهر بطريق اتفاق قلده المأذون ما
لصوابه في جواب ان يقال الاحرام مما يستتمام فله وانه حكم الابتداء فمن جرت اثناء
الحكمة فيقتل بافعال الحج كمن تكبيرة الافتتاح فلا يؤدى الغرض بما انعقد للنفل ومن حيث
ان ابتداء الحقيقة غير مقتضى بافعال الحج لانه من المبدأ وفعال تكبيرة وعفات كان كالوضوء
فيكون تقديمه على وقت الحج عملا بالاشبهان ويحصل ان الاحرام شرط شبه بالركن كغيره
الافتتاح بالنظر الى الوجه الاول وشبهه بالشرط المحض بالنظر الى الوجه الثاني في غير في شبهة

المهاجر وسكان البلاد بعد ما قوت وبنى على مدينتين من كمش فيهما اندنو وقيل بني
الذين اهل نجد وبنوهم ولا اهل الشام الحنفية اسمها في الاصل مدينة وانما سميت
بالحنفية لان السبل حنف اهلها اي استاصها وهي على ثمانية من اصل من المدينة
ولا اهل نجد قرن بسكون الراء جبل مطلق على عفات ويسمى العرب قرن المنازل
قال قائلهم لم تزل الرابع ان ينطقا بقرن المنازل قد اختلفا وزعم الجمهور انهما
قد نطقا قال المطرذي واما اوس القرني فنسبته الى بني قرن قال اللبث هم بني القرن
ايهم بنسب ريس ومن ظن انه منسوب الى هذه الميقات فقد سهى وقال الامام
السوي في تهذيب الاسماء واللغات هو بنو الكاف وسكون الراء بالانحاف في هذا
بين رواية الحديث واهل اللغة والفقه والاعراب لاخبار وغيرهم وغلطوا الخويصري في
قوله ان بنو الراء وفي قوله ان اوس بن مضر بن كلبه واعلم ان الحقيقات المذكورة للاهل
الذين بنجد الجار وبنوهم والظالم ميثقات بعض اهل اليمن وهو بنوهم اليمن فان
اليمن بنجد وبنوهم من جبال تهامة على كلبين من مكة شرقها انه توكله الاشيا
الى نفس هذا التوقيت الا الى توقيت آخر شبهة به فالكاف محقة كما في قوله توكله
جعلناكم امة وسطا قال العلامة التتار في شرح الكشاف الكاف محقة انما كالا لازم
لا يكادون يتكادونها في لغة العرب وغيرهم وقت رسول الله يوم هذه المواقيت والاصل
فيه ما روي البخاري في صحيحه بسنده الى ابن عباس رضي الله عنه قال ان النبي يوم قوت
لاهل المدينة او الحنفية ولا اهل الشام الحنفية ولا اهل نجد قرن المنازل ولا اهل اليمن بالعلم
حين لهن ولين الى عليهن من غيرهن ممن ادا الحج والعمره ومن كان دون ذلك فمن
حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة وروى ابو داود في سننه هذا الى عاصية رضى الله
ان رسول الله يوم قوت لا اهل عراق ذات عرق واعلم ان الهامد من العراقي من جاء من تحت
العراق وطريقه ولا يلزم ان يكون من اهل كتاب الناحية وكذا في سائر دول على ذلك

ما قاله ابن الشامي اذا علم على الحج وانه من ذات عرق لا يجب عليه اعادة الاحرام من الحنفية
وما في الحديث من عبارة وكننا على من سر غير من سر غير في هذا المعنى وبهذا التفصيل ان
ما قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين ولم يخرج في توجيهم الى ان
يقال انهم علم بطريق البري ايمانهم فوقت لهم على ذلك نعم يحتاج اليه في توجيه قوله من لم يكن
لان الهامد سكان تلك المواضع بغيره عطف قوله ولين اننا عليهن من غيرهن عليه واما في
التوقيت انما ريت بالهجرة لغزة التوقيت وهو عند يد الوقت وقد قوت ان الوقت استمر
بمكان لا يكون التوقيت عليها بالانفاق يعني انه لا بد لمة قوت من فائدة وهي محقة في المنع من تقديم
والمنع من التاخير فاذا انقضى الاول بالانفاق يعين انما تم الانفاقي قال صاحب الكشاف في نسخة
قال المصنف في دفعه ووافقه وصواله كس لان النسبة الى الواحد انما تستعمل فيها
بين الفقهاء الانفاقي وهو صحيح لانه لا ينافي في خارج المواقيت فكان بمنزلة الانفاقي
حيث اريدت القبيلة الناحية كان اريدانه في الاصل مطلق عليهم لانها تمام الى منهم ما هو من قضا
كالعلم لهم حتى لو قيل فانه في لم يفرق ذلك المعنى كالكبر او ههنا انهم من افق من افاق كنه
او افاق الارض بل يعرفهم انه خارج عن المواقيت فكان الانفاق صارت كالعلم الخارج للمواقيت
من الامكنة ولو قيل فافق لم يفرق ذلك المعنى وهذا معنى خرج عليهم انه النسبة الى الحج ليس
من الواجب فيها ان يخرجوا الى الحج بوجوب العلم في التوقيت بل فانه حصل مفهوم آخر محقق لا يشمل
الجنس المشتمل على الواحد والكتابة الى بها كانه ونظيره الفضولي فان الفضول في الاصل
جمع فضول غلب على ما لا خير فيه على الواحد ومنه توصل كالكشاف في تفسير سورة الزمر فان
وهذا فضول من القول وبهذا البيان يتبين ان الامام النووي اخطأ في تحققة الفقه في انفاقي
الانفاقي حيث قال في تهذيب الاسماء واللغات قال حل اللغة الانفاقي النواحي الواحد فافق
بضم الهجره والفاء وبنيتها لغتان مشهورتان واما قول النووي وغيره في كتاب الحج الجاف
الانفاقي فتبين ان جميع اهل الميستم بالانيسب اليه وانما ينسب الي واحد ثم لم يصح في

نحوه

في قوله ان اجمع اذا لم يستعمل بالانسان فيسبب اليه اذا لم يكن له واحد اصله كالماء
اولا يكون له واحد من الفعل كالماء في او يكون جارا مجريا للعلم كالماء في وقرب الماء
في هذه المسئلة في بعض تعلقاتها بقي هذا احتمال آخر هو ان يكون الالف في جميع المات في كذا
لظاهري فانها جميع الظاهر في علم ان بالانسان في الثانية في الواحد بعض على وجهه في في الالف كذا
النوازل اصلا على قصد دخول مكة كان حقه ان يقول على قصد دخول الحرم اذ يكفي في وجوب
الا حرام عليه قصد دخوله ولا حاجة الى قصد دخول الحرم وخوله ولم يرد هذا في كلامه
الانكس ومن انتهى الى اليك على قصد دخول الحرم لا حرام ومن انتهى اليه لا على قصد
دخوله بل على قصد دخول البستان لا يابى الا حرام ومن استدل بان دار وجوب الالف
على قصد دخول الحرم فان قلت سبب العترة في وجوب الالف في دار وجوب الالف
اليه لا يستلزم قلت نعم مطلق الانتهاء اليه لا يستلزم لكن الانتهاء اليه على قصد دخول مكة
والحرم يستلزم اذ باقر زمانه بين ان قال فيه بذلك يعني بقوله على قصد دخول مكة لا يلو
لم يقصد ذلك ليس عليه ان يحرم لم يصيب في غيبه وجوب الا حرام من لم يقصد دخول مكة
على الإطلاق كما عرفت ان من لم يقصد دخول الحرم لم يمتد الا حرام وان لم يقصد دخول مكة وان كان
قال احل البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة وحمى وهو الحرم والحرم
وهو المواقيت حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوز الا بالاحرام تعظيما للبيت والاصل فيه
ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل
المجاوزة بغير احرام لم يصيب في قوله حتى لا يجوز لمن دونه ان يتجاوز الا بالاحرام كما عرفت
يجوز ذلك اذ لم يقصد دخول الحرم والاصل الذي ذكره لا يرد عليه على ما ذكره لا كذا
في في وجوب الاحرام قصد مجاوزة الميقاتين ميقات حل الالف وميقات اهل الحل ومن
لم يقصد دخول الحرم لم يقصد مجاوزة الميقات الثاني قصد الحج والعمرة او لم يقصد عند خلافها
لثان في دار قال انما يجب الاحرام عند الميقات على من اراد دخول الحرم والحج والعمرة فانما

من اراد حول لقتال فلما اقام عليه هذه قول واحد ان النبي وم دخل مكة يوم الفتح بغير احرام وان
دخل للقتال او لطلب العلم لم يقصد قوله من هذه ومن قال وعند النبي لا يمتد مجاوزة الميقات
بما اقام اذ لم يرد انك لم يصيب في قوله انما في قوله لم لا يجاوز احد الميقات الا نحو ما عارة
الحديث فبارواه الطراز والابن ابي شيبة عن ابن عباس في انما عند لا يجاوز الوقت
الا حرام قبل ما روي من ان في عكس هذا قال لا يحل لاحد ان يدخل مكة الا باحرام ومن قصد
القتال لطلب العلم وبدا عليه قوله يوم فتح مكة حين دخلها بغير احرام وعلى راسه معناه انما يحل
لاحد قبل ولا يحل لاحد بعدي وانما حلت له ساعة من نهار ومعلوم ان لم يرد القتال لا يحل
اذا احتج اليه فدل انه اراد دخولها بغير احرام قوله وعلى راسه معناه انما حلت ما في رواية سلم
والابن ابي من انه يوم دخل يوم الفتح مكة وعليه عمارة سوداء بغير احرام وبما ذكره في الجواب
عن كسب الشافي في قوله بغير احرام لقتال حيث دل هذا الحديث على اختصاصه بالدخول
بغير احرام ثبتك الساعة ومن قال وما رواه الشافعي في خصوصية عليه السلام كما قال في
حطية يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السموات والارض وانها لم تحل لاحد قبل ولا يحل
لاحد بعدي وانما حلت له ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمة فحقا خطأ لان القضية
الذكورة لم تكن مخصوصة لروم بل كانت عامة لمن مد من العقاب يومئذ غاية كانت
كذلك الرخصة لاجلهم وهو المار من قوله ومن وانما حلت له ساعة من نهار فلا دلالة في تركه
على ما دعاه واما الاجتاج من طرف الصحابة بان رسول الله وم لما وقت هذه المواقيت
دل على منع المجاوزة عنها بغير احرام لا ذكرنا من انه لا بد للمواقيت من فائدة وهي منع التقديم
او منع التأخير والاول منقطع بالاتفاق فتبين الثاني في تعبيره تام لان المنع على الإطلاق غير مد
بالاتفاق والدليل قطعي على التعيين فكان لا يجزئ ما دعاه ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه
البيعة الشريفة وتعاليل ان يقول لو كان وجوب الاحرام لتعظيمها لما كان احرام من كان بمكة
من الحرم الى الحل فانه يدل دلالة ظاهرة على انه لا يجب لتعظيم مكة البيعة ولا قبل بالعرف بين الاحرام

قوله

قوله

قوله

قوله

واحرام ما اذا كان بعض الاحرام يتحقق في الباقي انما له حكمه في ايجاب الاحرام بغيره
البيعة والحكمة لا يجرها الاطراد والاعتقاد انما لزومها في العلة لكن الحكمة لا يصح التعليق بها
انما الفصل له هو العلة ومن قال ان وجوب الاحرام ليس لانه شرط للوجوب بل لانه
كان داخل الميقات يوم من روزه اهل فقد افطأ في المدعي وما اصاب في الدليل انما الاول فطر
لان الاحرام من شرط الطاعة بلا شبهة الا ان الشرط وجود الاحرام لا يكون بل هو كالصوم
في الاعتكاف وكان هذا القائل لم يفرق بين اشتراط الاحرام واشتراط الصوم والفرق
واضح واما الثاني فلان شرط الجمع احرام كل منف من الامساك الثلاثة الاتفاقي داخل اهل
واهل مكة من ميقات الاحرام لكل من المواقيت الخمسة المذكورة ومن قال ان الله تعالى
هذا البيت معظما مشرفا وخصه بالاضافة الى نفسه وجعل المساجد في مكة فاما المسجد
الاحرام والواجب في مكة والمواقيت فاما الصوم فلا يجوز لاحرامه وجاوز المواقيت الا انما مشافها لفظا بقوله
العبد المستحق عليه طاب لعطف هو لانه مستجلبا انما رتبة سيده تعظيما لمرتبة هذا البيت
فكانه غافل او اذا هل عاقده بانه من ان من لم يعقد احرامه ان يجاوز المواقيت بغير احرام و
لكننا بين ايضا ان يجاوز بغير احرام وان قصد امكته ومن قال والاصل فيه يعني في انه لا يجوز
لمن دون الميقات ان يجاوزه الا باحرام ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين يعني ميقات
اهل الافاق وميقات اهل الجبل لا يجوز الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد لم
بغير احرام واميله لمن اراد من الافاق دخول بغير احرام ان يعقد بستان بين عام او غيره
من اهل الجبل لا يجب بالاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد ولم يدرك ما ذكره لا يصح اصلا
كذلك العقبة على كليهما كيف وفيه مادة اشفاها والخصيص بابها سابق كلامه حيث
قال علم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل احرامه وهو مكة وهي الاحرام والاحرام
وسوا المواقيت حسن لا يجوز لمن وونه ان يجاوز الا بالاحرام تعظيما للبيت فان موجب هذا
المساق الاخذ بترك العقبة على كليهما لا مشنونة وغيرهما هذا ليس على طاعة علي

ما ثبت عليه غير مرة ولا علم احد كونه ونعت في سابق النفي فتعدي العموم الا ان مناطه
مستثناة عن حكمه ما دل على نفيه من الضموم وقد ثبت فيما تقدم على كماله المطان فتدبر
اعلم ان المسئلة الثانية لا يجوز الا في احد المواقيت اتمها من سائر باب ما ذكره
الميقات بغير احرام بل اصل كلي في ذلك الباب وجعل ما ذكره من فروع على ما تقدم عليه بان
انه ثم ذكر هذه الاصل في فصل عين بيان المواقيت وافراد فروع باب على عدة بعين
من الصواب في ترتيب الفصول والابواب تفصيل المسائل تفصيل واحوال الاحكام
كما لا ينبغي على ولا الباب والافهام وغاية ما يمكن له ان يقال في توجيه هذا انه لم يذكر هنا قصد
بل ذكر التحقيق ما في المواقيت من معنى التوقيت الا انه لا ذكر هنا على وجه التفصيل لم يسبق
ما جاء الى ذكره في الباب المذكور فاكثفي فيه بيان فروعه واحج ان الوجه المذكور لا يقتضي
ذكره هنا تفصيلا فاما سبب التنزيل والنظام ومراجعة حق كل مقام ان يذكر
الاصل المذكور في هذا الفصل مما لا يبين ما ذكره من معنى التوقيت في المواقيت المذكورة وفيه
وجعل تفصيله على ما به ثم علم ان المسئلة المذكورة اصل من الاصول الخلقية بينا وبين الشرع
على ما بين فيما تقدم يتفرع عليه خلافه اذ في معنى ان من جاوز الميقات من غير احرام وهو يبر
دخول الحرم يلزمه حجة او علة وهذه الاخلافة هو الذي ذكره صاحب المنقولة في مثال ان في
حيث قال ومن لم يكتف لانه ضرورة فاعليه حجة او علة قال صاحب البدائع في تعليق قوله تعالى
لئن تجاوزت الميقات على قصد دخول مكة او احرام بدون الاحرام لما كان حراما كانت الحجة
الشرعية بالاحرام دلالة كانه قال الله على احرام ولو قال ذلك يلزم حجة او علة كذا اذا فعل
ما يدل على الله ان احرام كمن شرع في صلواته السطوع ثم افند ما يلزم قضا ركعتين كما اذا قال
الله تعالى ان احرام ركعتين ولا يذهب عليك ان هذا الوجه انما يتشبه اذا اراد دخول
الحرم وتجاوز الميقات بدون الاحرام على قصد واما اذا اراد دخول الحرم وتجاوز الميقات
بلا احرام عدا فلما لم يتشبهه الا بغيره لا يشرع له دلالته في مقابلة العقد الصحيح فلهذا وجب

المتتابع لعدم فترتين هذه الخلافية واصلها بينه في مقام بيانها حيث قال في شرح الحاشية
الذكر كونه كالشئ ينبغي ان يجزى الاحرام عند الميقات على من اراد دخول مكة للحج والعمرة فانما
لودخلوا للميقات على الاحرام عليه هذه قولوا واحد وان دخل الميقات او لم يطلب الحرم فغيره قولان
عنده وعندنا ليس لاحد من بينهما ان ياتي الميقات اذا اراد دخول مكة ان يجاوز الميقات او لا
كان من قصد الحج او القتال او التجارة او عاين من الحوايج وحدث في الاتفاق ما من كان داخل الميقات
فلم يدر خطا لم حاجته بغير احرام اجماعا وكذا في الخطا بكون من اهل مكة اذا جاوزوا الميقات
كان لهم دخول مكة بغير احرام ومن كان داخل الميقات سواء كان من اهل الحل او اهل مكة فدخل
اهل مكة فله عدم المستفاد من منطوق هذا القول حيث علق فيه الحكم على كونه داخل الميقات
لا على كونه من اهل مكة فنفى منسوب ما سبق من قوله ثم الاتفاق في اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة
ومن لم يشبه لهذا قال وحل اهل مكة فدخل مكة حيث اعتبر في ثبوت الحكم المذكور بالاهلية
دون بركه اكون فله ان يدخل مكة بغير احرام كحاجة هذا الحكم غير مخصوص من كان داخل الميقات
بل يعم اهل المواقيت ايضا والتعليل الذي ذكره بقوله لا يكثر دخول مكة فيظهر ان هذا هو الاصل
فيه ان النبي قد رخص للخطاب من دخول مكة بغير احرام والمعنى لزوم الحج بالزمام الاحرام
في كل مرة وهذا المعنى شامل لمن كان داخل الميقات ولم يكن من اهل مكة ومن قال وكان
من اهل مكة لم يصيب في عطفه او الفارقة فان حقه العطف بالواو الجماعة وفي وجوب الاحرام عليه
في كل مرة يريد دخول مكة ^{في كل مرة} يخرج البين مدحوق بالنقص وقصارا كاهل مكة اي بالمتو
هم حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخلها بغير احرام كان حقه ان يقول حيث يباح لهم الخروج
بغير احرام بعد ما خرجوا منها لم حاجته وهذا لانهم حاضروا المسجد الحرام ولهمه الاحتياط في عدم
محقق المدة والقران يفي بها شيئا وهو ان ما ذكر من الحج البين غير متحقق في حق الاتافي ودخل
الحل كحاجة ذلك ظاهر فالتعليل به بعد تعميم الحكم لم يفرق تام كالاختي بجلالات ما اذا قصد اداء
النسك والنسك غاية العبادة والناسك الاخذ نفسه ببلوغ قاصتها حسب طاقته

في كل مرة

وتجوز احوال الناس كونه الرغيب حيث يجب عليه الاحرام من ميعاته وانما قال لا لأنه
يحقق احكاما لان النسك المذكور ينظم العمرة وهي غير موقوفة على احوال انما في الاحتياط وانما في العمرة فانما
بالضرورة ومن نظم الحج ايضا في سلك هذا التعليل لم يحسن وكذا من قال لان قصد الحج
او العمرة يقع نادرا لان الذبح في العمرة غير مسلم فان قدم الاحرام على هذه المواقيت تجاوز هذا
اذا كان التقديم في شهر الحرام وانما اذا كان قبلها فيكون قال انكر في في مختصره لاسيما انما يلحق
بكل شهر فخرج فان فعلا لزم وقد ساء وتصدير ما ذكره اداة التفرع باعتبار ما تقدم من بيان
ان فائذ التوقيت هو عدم جواز تأخير الاحرام عن المواقيت المذكورة وذلك انما لم يعم به معنى
التوقيت قرب عليه عدم تأثيره في منع التقديم من دويرة احكامنا ذكره بالتفصيل فان كل دار
وبت في مقابلته بيت الله تعالى صغير هكذا قال علي كرم الله وجهه رواه الحكم في التفسير من مسند
عمر بن عبد الله بن سلمة الكرمي قال مثل علي يعني الله من قوله تعالى وانما الحج والعمرة قد يقال ان كرم
من دويرة احكامنا وقال صحيح علي شطا الشيخين وابن عودته وروى عن علي بن عاصم
ايضا قوله تعالى مثل هذا مما لا يدرك بالبرأي في حكم الرواية من النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا يكون الامام المندب
وقال صاحب الكفاية في تفسيره اي ايتوا به مهاجرين كالمسلمين بمكة كما وشاءوا بها لوجه الله
من غير توان ولا نقصان فهما وعلى هذا يكون الامام المندب واجب والافضل التقديم عليها هذا
عنده وعندنا الشئ ينبغي الاحرام من الميقات افضل من بناء على ملان الاحرام ركن فيكون من
افعال الحج وفيه ان موجب هذا البين ان لا يجوز التقديم عنه لان ما هو من افعال الحج لا يجوز تقديم
على الميقات ولا خلاف في ذلك لا يجوز لان احكام الحج مقسمة وقد مر وجه هذا التعليل انما لا يشك
فيه اكثر فيكون الشباب فيه او فلان الاجر يكون بقدر التعب بغيره من الشارع معناه اهل
الذي بين المواقيت وبين الحرم انما فسرته وتغلبت در الوسم الى الحل الذي هو خارج المواقيت
ومن كان داخل الميقات وكذا من كان من اهل الميقات موضع احرامه اهل لا يجوز احرامه
دويرة اهلته لتعليل ما ذكره من ان وقت من كان داخل الميقات الحل وتؤخره ان يجوز له الاحرام

في كل مرة

في كل مرة

في كل مرة

في كل مرة

من دبره اهلها جائزها من جميع اهل الذي بين الميقات والحرمان ما دون الميقات الى الحرم
شيئا واحد لا تنفي الابل بقوله اهل الذي هو مكسب الى وهم من قال ابي موضع ام ابي
الذي بين الميقات بين الحرم لا اقل الذي هو خارج لما يجوز احوال من دبره اهل فلو كان
المراد بالابل ما هو خارج الميقات لما جاز ان يحرم من دبره اهل ولم يرد ان يخرج الناقة
بانه لا يلزم من عدم جواز ان يراى اهل ما هو خارج الميقات بخصوصه ان يقع ما هو خارج الميقات
مخصوصه لمراد بقاء احتمال آخر وسواء كان المراد ما هو الاثم منها ولا يلزم المحذور كذا هو
ولم يرد ايضا ان يخرج تنقيح المقدرة التالية وما وراى الميقات الى الحرم هي مكان واحد فان الحاجة
اليها على تقدير ان يكون التعليل كذا كذا كذا على ما هو فيها في تقريره ومن كان بكافة
كان حقه ان يقول ومن كان داخل الحرم اثم اخص ما ذكر بقوله فليقتل في الحج الحرم وفي العز
اهل ما ذكرته فيها الله تعالى على تنقيح في اهل الميقات غير بين ميقاتهم وقد ثبتا تقدم
اثرهم في حكم من كان داخل الميقات فكان حقه ثم ان يقول ومن كان في الميقات ودخل فوقع
الهل لان النبي صلى الله عليه وسلم عن جابر بن عبد الله قال لما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعلانا ان يحرم اذا وجدنا الى من قال فاعلنا من الابل وهذا ما ذكره المصنف بقوله ان يحرم الابل
من جوف مكة فان الابل في جوفها وقدره في حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومن كان دون ذلك فمن حيث نشاء احتياكه من مكة وامرنا عارضة رضي الله عنهما
التعظيم روي صاحب السنن عنه الى حفصة بنت عبد الرحمن ابل بي بكر رضي الله عنهما ابهان
سوال الله قال لعبد الرحمن اردن اختلف عارضة فامرنا من التعظيم فاذا عطلت بها من
الامانة فليحرم فانها عمة متقبلة والتعظيم موضع خارج الحرم قريب من مكة ثم قال الله تعالى عند سجد
عارضة رويها في العز اذا عارضا على دار العز ولان ادا الحج فوقع قال العلامة المطرزي في
المغرب وعرفات علم الموقف وهي سنة لا غير وبناى لها عرفة ايضا وبناقة قول الشيخ
ابن ابي حنيفة في شدة لفصل ان عرفة وعرفات جميعا علانا لهذا المكان المخصوص فمن قال في

في عبارة المصنف لان اسم الموقف عرفات ويوم عرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة
والذي في محل سوال الموقف لا اليوم فالمقصود في نظره وما غيره انما نقله لجمهور من العلماء
حيث قال في الصحاح ومنعول هذا يوم عرفة بخمسون ولان حكمة الالف وعلام وعرفات موضع
بمعنى وهو اسم في اللفظ جمع فلا يجمع قال الله اولاد اعداء بيعة وقل الكاس نزلنا به فذة
شبهه بولده ليس به في بعض ولا عبرة بقوله فان الاثر في قد يجمع في التذهيب حيث
قال وهو يوم عرفة خمسون ولا يقال العرفة وقد عرفت الناس اذا شهدوا عرفة وهو الموقف لا عرف
بمعرفات وكذا الاجرة لرد الغافل المذكور كلام الشيخ ابن ابي حنيفة في شدة لفصل بكار الصفة
حيث قال بغير مثله والله اعلم بجملة فان هذا القول كالعلم في الاثبات ليعرفوا الله اعلم ان ذلك
التأويل قد اخطأ في قوله ويوم عرفة اسم اليوم التاسع لان الكلام في الطلاق عرفة على كونه
لا في طلاق يوم عرفة عليه ولا يلزم من عدم كون يوم عرفة في الحل عدم كون عرفة فيه فكان حقه
ان يقول وعرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة حتى ينقطع والذي في الحل هو الموقف لا اليوم
فيكون الامر ان من اهل هذا اي لتحقيق نوع من السفر لورد الاثرية اراد بالآية ما رواه
السنن عن حفصة بنت عبد الرحمن روى علي ما نقلناه في سابق واعاير عنه بالآية دون الحديث
اذ لم يذكر المصنف عبارة الامر الوارد على النبي صلى الله عليه وسلم بل قال وامرنا عارضة رضي الله عنهما
مذكورة في المسند المروي في السنن فكان حقه ان يعبر عنه بالحديث كما لا يخفى الا ان التعظيم
افضل من يتبعه فيكون الامر ان من اهل هذا المعنى ان امر اهل الحرم في العز اهل على الاطلاق
كمن امرهم في حرم من التعظيم افضل ومن وهم اذ استثناء من قوله وفي العز اهل يعني ان امر
الكنى في العز اهل يجوز له ان يحرم من حيث سنن اهل الا ان امرهم من التعظيم افضل فقد وهم
حيث فهم في الاستثناء المذكور الاتصال ولا حكمة له اعلم ان ما ذكر في هذا الفصل لمن قصد
بكله على طريق مسكون واما من قصد ما على طريق غير مسكون كطريق في الجوف فليدرك ان ادا حادى
ميتا من المواقف الخمسة لانه في حكم ما عارضية في القرب الى مكة ثم في العجالة وتو

٢١

٢٢

باب الا حرام ما في المواقف وقد وصفها بالتي لا يجوز لسان ان يتجاوز
 الا حرام ما في المواقف من الا حرام وما يتعلق من الاحكام وهو في اللغة الدخول في الحرم
 ا حرام الرجل اذا دخل في حرمه لا تخلف وفيه من الشريعة عبارة عن الدخول في الحرم
 المحفورة بالنية والتلبية او ما يقوم مقامها وقال في الاسرار فتح على مقدمة وهي التلبية
 او ما يقوم مقامها ومحذورات يجب بها احرام اي اسم تلك المحذورات الاحرام والتلبية
 شرع فيه ومعناه الدخول في حرمه ومن قال والاحرام لغة مصدر احرم اذا دخل في حرمه كان
 اذا دخل في الشئ وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لا دار هذا العباد لم يجب ان
 فلان اصل اللغة انما يقال احرم اذا دخل في حرمه او دخل في الشئ احرم ذكره الجوهري وعليه
 ان يقال احرم اذا دخل في حرمه فالعقبة المذكورة لا يناسب المقام لان الاحرام غير منقول عنه وانما
 فلان الاحرام من مطلقات محل الشروع مطلقا لا من مطلقات الفقه خاصة فكان قد ان يقول
 كما قلنا وفي عرف اهل الشريعة وانما قلنا فلان الاحرام في عرفهم الدخول في حرمه المحفورة
 على ما يراه لا تحريم المباحات وما فرغ الاقول الجوهري في القصاص واحرم بالفتح والعره لا يجرم عليه
 ما كان حلالا من قبل كالصيد والفسا احرام الاحرام والقويم بمعنى ولم يدركه لم يدركه
 الشريعة بل ادا ومعناه اللغو لا انه لم يجب فيه زعمه ان هذا معنى الاحرام غير المعين المذكور
 او لا فان قوطم احرم بالفتح ودخل في الحرم بقصد بالفتح وما ذكره يقول لانه يجرم عليه ما كان حلالا من قبل
 بمعنى دخوله في حرمه ومن بدع الكلام ما قيل في هذا المقام الاحرام الدخول في الحرم يقال احرم الرجل
 اذا دخل في حرمه لا يكره انما هو الاحرام بمعنى واحرم الجرم على نفسه المباحات لا انما
 بين التعليل والتعليل فتايل واذا اراد الاحرام اعتدل وتوضا والعقل افضل بعين
 ان السنة بمعنى الطريقة المسكونة في الدين في هذا الباب احدي الطهارتين مع قيام
 التفتت فيها في العفلة فقول ما روي لتعليل المسئلة وهو ان السنة احدي الطهارتين
 لا بعينها ولا كان النظاه من قوله احرم اغتسل الاحرام تعين الطهارة الكبرى لان يكون سنة

في

في

سنة ما ذكره بقوله الا انه لتطيف وتقريره على ما ذكره الامام ابو الحسن القنوري
 في سنة من حقه انكر في ان ليس بها حرام بل من باب النظافة كما في الجملة بدالة اغتسل
 احايض والنفث وكل من يكون معنى النظافة فالوضوء يقوم مقامه كما في وضوء الجسد والعينين
 وهذا التفصيل بين من لا ما قيل وقوله الا انه لتطيط الاستثنا من قوله والغسل افضل
 وكذا ما قيل وكان يرفع ما يتوهم من الغسل اذا كان افضل وجب ان لا يقوم غيره مقامه
 الا انه لتطيط ان ليس بشئ لان القول المذكور لا يصلح نشا للوحم المزبور بل متى كان يكون
 منشا لغيره لان الظاهر من الفضيلة احرام من من الا حرام وان يكون مناشا لشئ يمكن في اصل
 الفضيلة وموجب هذه الشككة قيام كل منهما مقام الآخر في اصل التطييف والمردن المردن
 المذكور ما حرمه احكام من من كسب مني بغيره قال الغسل سواله عن ثم لم يمس ثيابا فلا ياتي
 والجلد حتى كعتين ثم تعد على غيره فما استوي به احرم بالفتح وقال صحيح الاسناد حتى يوطم به
 الحايض حدث ما كلف بن الحسن في كتاب المواعظ عن عبد الرحمن بن العسمر عن ابيه عن
 اسماء بنت عيسى بن خالد بن محمد بن ابي بكر بن ابي سعيد فذكره كذا يوجب كذا رسول الله م فقال
 مدحا لم يقتل ثم لم يقتل وذكروا ودوني سنة من هذا الى مجاهد وعطاء عن ابن عباس في
 ان ابتي عم قال الغسل وانما يغسل اذا ناسا على الوقت نعتان وتغسلان وتغسلان الماك
 كفاية الطواف بالبيت معلوم ان الاغتسال الواجب لا ياتي مع وجود الحيض فكان بمعنى النظافة
 لان معنى النظافة فيه اتم تعليل بعينه المسئلة المذكورة بقوله والغسل افضل وانما دعا وتوكل
 كمن الغسل افضل اذا كان المتبذرا ذكر في تعليل اصل المسئلة هو ان يكون الغسل والوضوء
 متساويين في الفضل قد اكره يقول كمن الغسل افضل فالقدمات المذكورة في نهاية الاشارة
 وغاية الانظام كما لا يخفى على من احاط من سائر الكلام وفهم الضعف فمدن ضعف الفهم وكمن من
 غايب تورا حقيقا وانه من الغفم السهم فان قلت ليس في قوله كمن الغسل افضل غنى عن قوله
 والغسل افضل قلت الا انه عبارة عن علي بن ابي حمزة الامام ابي الحسن القنوري في سنة

في

في

في

من ذكره فان قلت لم يرد ذكره من تعليل اصل المسألة حتى يصح الغنى عن اعادته قلت انما لم
يؤخذ لازيغوت عبارة كمن ولفها حسن متع في القام كما لا يخفى على ذوي الافهام وليس
ثوبن جدي بن اوسيلين قال الشيخ ابو بكر الرازي في شرح مختصر ابي جعفر الطحاوي
انما ذكره جدي بن اوسيلين لانه روي عن بعض السلف كراهة لبس بعد بدعة الاحرام
ولم يرد الفرق بينهما انتهى كلامه ونحن نقول بل العلم بتقديم بعد بدعة الغسل على انه افضل
لانه انقطع المقام مقام الاهتمام في تطهير البدن والشوب اذا روي انما زاد من الحفو
وهو الحفو والرداء من الكسوف وجواز وقصر على ثوب واحد جاز ويستحب ان يكونا ابيضين
تقولون ثم خيرا يكمل الابيض رواء التبردي ولانه قوم ابتهروا رداءي وكذا الصحابة رضوان الله عليهم
ايتهروا واداروا رداءهم في جميعه وفي جميع البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما انهما
من لم يلبس بعد ما تامل ما دمن ولبس لزاره ورواه واهبنا لم ينفه عن شئ من
الادوية والادوية لبس الا الردوة التي ترد على الخلد فاصح بذي الخليفة راكب راحلة حتى
استوت على السيلاء اهل مواجها به روي قول شيخنا ربه بن اوثمان حمزة الوصل ووضع ماء
مشدة مكان انانية خطا ويجوز قبلها باء تخفيفه ومعناه لبس الازار ولا يزره ولا بعد
ولا غلله فان فعل فلا شئ عليه ولكنه يكره كذا ذكره الكرخي في مختصره وكذلك فيما عداكم لم يرد
فيه لجواز التقصير على ثوب واحد على ما يراه والجدد افضل كما لا يخفى على من قال بكماله ليس
الجدد بعد الاحرام لانه الى القرب من الطهارة لانه ظاهر قبيح واستحسانا لانه لم يصح له نجاسة
ظاهر بخلاف الغسل بعد ما احاط به النجاسة فانه ظاهر استحسانا لا قبيحا ومن طلب
قال الامام ابو الحسن في القدر روي في شرح مختصر الكرخي وتطهيره يذهب بانه في قول ابي
وابو يوسف وهو قول محمد في الاصول وروي لم يلبس عن محمد بن قيس قال كنت لا ادري ما سألني
رايت يوما احمر واطيبا كثيرا ورايت امرا شيعيا فكرهته وهو قول مالك وقول زفر بن
قول محمد ذكره في شرح الطحاوي باسني عيه كما كسك والعالية لانه مستغنى بالطيب بعد الاحرام

في نسخة اخرى

الاحرام يمنع عنه لان البقاء حكم الابتداء جاني لبس الشوب والانه اذا غسّل على بدنه من
موضع الى موضع يمتد ذلك بمنزلة التطيب ابتداء بعد الاحرام في الموضع الثاني ولانه
قال رجل عزم سارعا عما كان عليه من الطيب ما الطيب الذي كان غاسله ثلث مرات
واما ما روي انه عزم باي اعضاءه عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلق فلا تمسك
فيه الخائف لان الخلق وهو زعم ان اوطيب ما ينع فيه صفوة مكرهه للمرجل لانه ام والباقي
كالمسح ولما حديث عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عزم اذا اراد ان يحرم تطيب
باطيب ما يجد ثم اري وبعض الطيب في لاسه وحيته بعد ذلك رواء البخاري ومسلم
وفي بعض طرقه وبعض لاهن رواء مسلم وعن عايشة رضي الله عنها قالت كنا نخرج مع
النبي عزم الى مكة فنفقه جبا هنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرفت احدينا سأل علي
ومعها فيراه عزم ولا ينها ناعنه ومارواه الخالف مشوخ جاري لانه كان في عالم الفتح
في السنة وما روي في حجة الوداع ووجه المشهور حديث عايشة رضي الله عنها كانت الطيب
الحديث يجمع العبارة المذكورة في الصيغتين الا ان التقريب به لا يتم به الاتصال ان يكون
ذلك الطيب مما لا سعة لشره بعد الاحرام فلا يمتنع حجة على الخالف في محل الخلاف وما قيل
ان من بطل حديث عايشة رضي الله عنها ورايت وبعض الطيب في مفارق رسول الله عزم بعد الاحرام
انما يجدي نفعنا في تعيين الاجحاج بحديث عايشة رضي الله عنها على الوجه المنقول في كتب الاحاديث
ولا يمتنع به القصور عن تقرير المصنوع ووجه المشهور والاعتداع به بان ذلك لما كان
معلوما من حديث عايشة رضي الله عنها اقصر على ما ذكره ليس بذلك لانه لا وجه لانه عزم على ما
ليس بظاهر في الدلالة على المطلوب وترك ما هو نقص فيه وكلاهما معلوم ان من
حديثها واما ما قيل في ما وطلانه يقول علي بن الحنفية كان علي بن ابي طالب عليه السلام يذهب في تعسف ظاهر
اذنا من حمل عليه قوله عزم اغسل عنك هذا الخلق على انه وقع في سدا حجة بعبارة
لا تتحل ذلك لتأويل حيث قال عزم لا خلع عنك هذه الجنية واغسل هذا الزعفران فما زهر

في ان العلوق كان على بنة لا على ثوبه والمتمنع عن الطيب بعد الاحرام اي الذي منع الجرم
الطيب ومن ومن المعنى الذي منع من اللحم فقد وجهم والباقي كالسابع له جواب عن مكسب
المخالف على الوجه الذي قرناه في سابقه والص لا تعرض له في قوله وجها لم يشهد كانه
حقه ان يذكره ذكره قول الخالف في تعزير هذا الجواب ان ما منع عنه اللحم الطيب والباقي
كالسابع لا اتصال بعده ولا حكم للشيخ فيكون بمنزلة العدم بخلاف الشوب الحيط اذ البس
قبل الاحرام وبقي على ذلك بعده فانه يكون ممنوعا عنه ويكون كالسابع ابتداء حتى يكره
الجزاء لانه ما بين عنه فلا يكون تابعا ولهذا اذا حلف لا يطيب ادام على طيب كان عبده
لا يكتسب واذا طيب هذا الشوب ادام على بس حدث ومن المصنفين شيخ هذا الحكم
من قدر ما روي عن محمد على الوجه الذي قرناه في سابقه حيث قال وروي لعلي بن محمد انه قال
كنت لا ادرى به باساحي رابت قوما احضروا طيبا كثيرا ورابت امر شنبغا فخرته ثم قال
وجه قول محمد ما روى الشيخ ابو جعفر الطوسي في شرح التاتارستان في الجوهري بن علي بن
اثير عن ابيه ان رجلا اتى النبي لم بالجعراره وعليه جبة وهو مصفر لحيته راسه فقال يا رسول الله
اني قد احرمت وانا كما ترى فقال انشر عنك الجبة واغسل عنك الصفرة وروي مالك في الموطا
عن نافع عن اسلم بن عمر بن الخطاب وحدث شيخ طيب فقال من ربح هذا الطيب
فقال معونه بنى يا امير المؤمنين فقال عمر بن الخطاب لم يربح فقال معونه ان ام جبهة ربه طيبيني
يا امير المؤمنين فقال عمر بن الخطاب فله جعفت عليك فله جعفت فلفظ لانه بعد الاحرام منتفع
بعين الطيب ومنع عنه لان لبقا حكمه لا ابتداء كانه في بس الشوب ولم يدان ما ذكره وجه
قول مالك والشافعي لا وجه ما روي عن محمد لانه فرق بين الكثرة والتعليل وبين ان بني قوله
الدراية لا الرواية فاذا ذكر لا يصلح منه كماله كالاخي والجواب عن حديث ابن علي قد مرنا بين
واما اجواب غاردي ما كتبه فقال انما امر عمر بن معاوية بالفصل قطعاً لوجه اجاب ان فعله
بعد الاحرام ويصلح لكعين لا روي جابر ربه عدد الركعة غير ما ذكر في حديث جابر بن عبد الله

عنه انما المذكور فيه ان النبي وم صلى في مسجد ذي الحليفة ثم هو كوي في مدينة شابين ثم ربه
على ما اخرج مسلم في صحيحه بحدوث العبارة كان وم يركع بذي الحليفة ركعتين وفي حديث
ابن عجلان في علي ما اخرج ابو داود في نسخة بهذه العبارة في روى عن رسول الله وم حاجا فلما
صلى في مسجد ذي الحليفة ركعتيه اوجب له نجاسة وبقائه ما كسا وان قوله في
الاولي وتلج اليها الكافرون وفي الثانية فاحته الكتاب وقيل هو انه احد تبه كما بطله ثم فهو
افضل قال وقال لهم لا اى قال المصنف في البداية على وفق ما ذكره الشيخ ابو القاسم القدوري
في تحفه وقال في الذي يربطهم ومن قال في الشيخ ابو القاسم القدوري
لم يصيب من قال يعني في هذه اخطا خطأ فاعرف لان ما ذكر من سائل في تحفه في الحسين
القدوري لانه سائل الجامع الصغير لمجد المصنف جميع بين سائل الكتاب بن في المتن المذكور
ومن الغافلين عن هذا من قال في بيان التاويل في اول كل مسئلة يعني محمد بن محمد بن
المصنف ما وروى عنه في الامايل الجامع الصغير او سائل كذا بلخر من كتب محمد ولم يد
ان غالب ما وروى عنه من سائل المحقق الامام ابو الحسين القدوري وفي بعض النسخ
قال ادا ولي وعلى هذا يكون قال المذكور من حديث الموقوف ويكون المعنى قال النبي وم و
يا باه التعليل يقول لان ادا في ارضه متفرقة لان التعليل انما يذكر لاسائل الله بايل
واما ما قيل انه هو المبت في الكتب لمجد من الاستاذ فانما يصلح وجهه للرجحان ولا يلزم منه
ان لا يصح نسخه اخوي اما عدم لزوم عدم العترة دراية فظاهر واما عدم لزوم العترة و
فلا يلزم من عدم شجوة في كتب استاذ ذلك لما علم ان لا يثبت في كتب غيرهم وغيره
فان ابا العترة تعليل بنا دعائه على طلب التفسير ومن ينقل عن هذا قال اى ادا هذه العبارة
وفي الصلوات لم يذكر مثل هذا الدعاء وذكرته في العترة قال الشيخ ابو القاسم القدوري في كتابه
ان اراد العترة ذكر ما وان اراد جمع بينهما كذا ثم لم يبق عترة صلوته التلبية عند الصلوة فيفضل
عنه ما وعدنا في الاصل ان يلحق من ما استوي على راحته وعند مالك بعد ما رتب على

هذا الكتاب

البيداء وانما اختلفوا لاخلاف الرواية في اول بليته النبي يوم روي ابن عباس رضي الله
عنه يوم بني دبر صلوة وروي بن عمر رضي الله عنهما عن النبي حين ما استوى على راحلته وروي جابر
رضي الله عنه عن النبي حين استوى على البيداء واما جابر رواه ابن عباس رضي الله عنهما فانهما حكاه في
الادلة ورواية ابن عمر وجابر رضي الله عنهما لجواز ان ابن عمر لم يشهد بليته النبي يوم روي جابر
وانما شهد بليته حال استوائه على راحلته فظن ان ذلك دلالة بليته فروي جابر رضي الله عنه
لم يربطه يوم اتى على البيداء فظن انه اول بليته يوم فروي جابر رضي الله عنه والذليل
على صحة هذا ما في شرح التام الذي في حديث جبير رضي الله عنه قال قيل لابن عباس رضي الله
عنه كيف اختلف الناس في اهل البيت في يوم فقال ابن عباس رضي الله عنه ما اختلفت
في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته فشهدت يوم فاجابوا بذلك فاما استوت
به راحلته
اهل بيته فشهدت يوم فقالوا اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته فشهدت يوم فاجابوا بذلك فاما استوت
به راحلته
في المثلين الاولين فقالوا اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته فشهدت يوم فاجابوا بذلك فاما استوت
به راحلته
وقال في الباع روي عن سعيد بن جبير رضي الله عنه قال قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف اختلف
احباب رسول الله صلى الله عليه وسلم في اهل البيت قال ما اعلم ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في سجدتي خيلفة
ركعتين واهل بيته سجد علي باب المسجد وابن عمر رضي الله عنهما عندهما وساق الكلام
الى قوله سجد علي الوجه المذكور فيما تقدم ومن هنا بين وجه ما روي في صحيح مسلم عن ابن
عمر رضي الله عنه انه قال لم ادر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى يبعث به راحلته ولكن الاول
افضل قبل وعندنا النبي الافضل ان يلبس اذا ابعث به فانه كما في شرح الاصل لما روي
عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه كان يصلي في سجدة خيلفة ثم يخرج فيركب فاذا استوت
به راحلته احرم ولا يذهب عليك ان ما ذكره في التعليل لا يلزم للمعلل لان انبعاش
راحلة به يكون بعد ما استوت به راحلته لا عنده لما روي لادالة فيما رواه علي فضيلة
الاول لما عرفت ان معارض ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما وجابر رضي الله عنهما من التبرج حتى يلبس

عن جابر

يظهر له لانه ووجه التبرج ما قد سبناه وايضا انه ذكر انه يتقدم الصلوة عليه فكان الاول
فيه ان يكون عقب الصلاة ككتاب التبرج وكله ما في قوله لما روي جابر رضي الله عنه قوله انه
يوم لبس في دبر صلوة ومن قال قوله لما روي انما اشارت اليه في دبر صلوة لم يربط ان كان
معه البج يروي بليته لانه من النية غير حاصل بقوله اللهم اني اريد ان يقطع لانه انما
لا يام ان يكون عالما بعبادته نعم اذا كان عالما بعبادته يحصل النية به لان المسنون ذكر
واعمالا ساهيا لانه عبادة والاعمال بالنيات يعني ان يخرج عبادة وما يأتي به الحاج
اعمال والاعمال يحتمل العادة والعادة والامتنان بينهما انما يكون بالنية فلا بد بالنية فلا بد منها
حق يقين ان يكون ما ياتي به عبادة لله يوم الاعمال بالنيات معناه تنوع الاعمال وتغير
بعضها عن بعض بالنيات فان العمل الواحد بنية يكون ما جاء به سجدات وما
مكروا به اما علي ما حققناه فيما علقناه على صحيح البخاري والبلية بكنة الله بكنة
البية مصدر لحي اذا قال بكنة والتبينة للتذكير والتعظيم وبغير معنى وانما يقيم على
طاعتك البيا بعد ابابك يلزوم بطلانك بعد لزوم من البيا بكنة اذا قام
به وقيل بكنة من اللب وهو الاقامة اصله بكنة حذف اللون بالاضافة وعامله المقدر
فعل من غير لفظه كانك قلت داومت واقت والابن تقدير فعل البيا وليس
بعبادة المصداق افعال سجدته وانما ياتي بقدره البية لا اللب وهو فعل مشتق من
لفظ بكنة كمن وجعل وبسمل وسج لا شريك لك بكنة ان الحمد والثناء لك
الحكم لا شريك لك كذا روي البخاري في صحيحه بسنده الى عازلة رضي الله عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقوله ان الحمد بكسر الهمزة لا بفتحها حكاه رواه ابن عمر رضي الله عنهما
في صفته بنية رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو سليمان الخطابي في شرح صحيح البخاري الاختيار في
ان الحكم لانه اعم واوسع ثم قال خبرني اخبرني ابو عمر من قال انما بكنة فعمد ثم قال بالفتح
فقد خض لسكون اسدء لابساء اذ لو فقت لكان المعنى اني عليك بهذا الشئ لان الحمد

عن جابر

ومن بدل دارة التعليل بداره التفسير حيث قال في شرح القول المذكور اي لا يتحقق من
القبلة المذكورة المشهورة لاتفاق الرواة عليها لم يعيب حيث غير الكلام ولفظه
على وجه ما لا يتصور وما جبه وقال الامام ابو بكر محمد بن الفضل ولي قال الامام وعلو لم يرد عليه كان على
الاختلاف الذي ذكرناه في الشرح في الصلوة فمن قال يصير يشترع في الصلوة يصير
عزما ومن قال لا فلا ولوراد فيها جاز انما التفسير من العود على الكلمات وذكره في قوله فلا يتحقق
عند العود على المنقول انما قال فيها دون عليها لان الزيادة عليها تنظم الزيادة في اولها وفي خلاف
المستحسن واختلف بيننا وبين الشافعي لا ينظم قال الامام ابو محمد بن القدر بن في شرحه
لخبره انما في فان زاد عليه فهو مستحب واختلف الصحابة في قال بعضهم انه مباح ورواية اخرى
عنه وعلى بعضهم كره ورواية الربيع فكان في المنقول ان يقول الزيادة فيها مستحبة فلا يلتزم
لما عرفت ان خلافه في الاستحباب بالاتفاق دون خلاف في الجواب وان ذهب الاستحباب
دون الجواز لم يخل على هذا التفصيل تبين فاما قيل ليس في الحديث غير خلاف فانه جعل
المنقول افضل في رواية قال في شرح الوجيز لا يستحب الزيادة على بنية رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكون
مكرها ويحزن لاننا هذا كما بين عمر بن الخطاب وسعد بن ابى مزة ذكره في شرح الامام
الى نافع قال كان ابن عمر يدي في التلبية بك بك بك بك وسجد بك وسجد بك بك
والرغبة فيك وفيه ايضا سند الى ابن مبرزة روى انه كان يقول من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم بك بك
الخالق بك بك وفي الكافي للحاكم الشريفة بلغنا عن عبد الله بن سعد روى انه خرج
مسجد الخيف بلي ويقول احبيل القاسم طال عليهم العهد بك بك عدد التراب بك بك
واراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن بطول العهد عن النسيان لما استشهد من ان طول العهد
منه وراوى في رواية بك بك كفا عتقا بعدا وروى بك بك عدد التراب بك بك بك بك المعالج
بك بك بك الى الخلق بك بك بك والرغبة بك بك من عبيد ابق بك بك فلا يتبع من الزيادة
بل يستحب الزيادة فيه بعد الكمال كما في التفسير قبل بخلاف الاذان لان المقصود منه الاعلام

الاعلام فيفتح الفعل في الاعلام بالزيادة على ما روي وفيه نظر ومن قال واجوب اصل التفسير
والاذان ان التفسير في تعليقه زيادة التاكيد قال ابن بك بك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا
كما يعلمنا السورة من القرآن فانما زيادة تفضل به بخلاف التلبية لانها لا تسمى من غير تاكيد في
تعليم نظم على ما قبلها الزيادة والاذان الاعلام وقد صار من هذه الكلمات فلا يبقى اعلاما
بغير ما لم يعيب انما اذا علم عرفت ان الزيادة في التفسير عهد عمر بن عبد الله بن سبحة وانما ثانيا
فلان الاحتكام في تعليقه انما نسخ النقصان المنقول لا الزيادة عليه وانما ثانيا فلا بد على تقدير الزيادة
في الاذان لا يلزم الاعلام بغير ما عرفت حتى يخل بالمقصود كيف قد روي في الاذان الصريح
الصلاة خير من النوم ولم يلزم المحذور المذكور ومن هنا ظهر وجه ما تقدم من النظر في توافقه
في الجواب من قبيل الشافعي من منع عدم جواز الزيادة في كل واحد من صورتي التفسير
عليه يعني اذا نوي لقول يعني مع النية لكان اولي لان النية هي لاصل في هذا الباب على
ما افصح عنه الصدر الشريفة حيث قال لا يصير شراها بالنية لكن عند التلبية لا بالنية
كما يصير شراها في الصلوة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير لتقدم الاشارة اليها فان قلت
ليس في قوله بنوي تلبية تهج تحجها بان لا بد فيه من النية قلت ذلك ثم سبق الى فهم
بعض الناطقين في هذا المقام فقال والتعجب من صاحب الهداية مع حلاله وقدرة تكلم في هذا
الموضع بما يتعارض مع قوله العبد يري يقول يعني اذا نوي وقال الا انه لم يذكر في تقدم
الاشارة اي لم يذكر العبد يري النية لسبق الاشارة بانه ان العبد يري ذكره او لا ثم لم يخل
عقب صلوة ثم قال فان كان مغفرا لم يخلج نوي تلبية تهج وقدر النية بعد ذلك قال فاذا لم يخلج
احرم ومع التعجب بالنية كيف يجوز ان يقال لم يذكر النية وكيف يجوز ان يقال اشارة الجاهل
كيف يتلج من التسمية الى التفسير ذلك يقول يعني اذا نوي ولقد صدقوا في قولهم جواد كبرية
فبحان الله العظيم العليم الذي لا يضل ولا ينسى ومنشأه عدم الغرق بين التخرج بالنية
والتخرج بكثرة اهلها في تمام الاحكام والغرق عند ذوي الانعام والواقع فما تقدم من الكلام

نحو

في رواية

انما هو الاول نعم في قوله لا عباد ولا اعمال بالنيات يقرب اليها في لكنه من الشرح انما
المعنى ولم ادمص عدم سبب السحر في المتن ومن هنا بين خطأ آخر في كلام ذلك
المخطئ المخطئ في قوله ان المصنف يقول لا مالم لا يورد في معنى ما شئ وهو ان الاشياء
التي شتمت لظاهرة في قوله وان كان مفردا بالجمع سوى تبليغ دون قوله اللهم اني انا
الجمع لان النية امر آخر وراء الارادة فكان سعة ان يقول في قوله وان كان مع فدا بالجمع
بتبليغ الجمع بدل قوله في قوله اللهم اني اريد بالجمع وانما قلنا ان النية امر آخر وراء الارادة لانها
عبارة عن العزيمة على ما افصح عنه الامام الكندي في فتاواه الشهيرة بالبرازية النية عمل
القلب لا اللسان كما يدل عليه حديث ما يوجب الغيب على امر من الامور حتى لو كان
في قلبه صلوة الفجر مثلا فري على سانه الظاهر فهو في الفجر اذا كان في قلبه عند التكبير وبعد
ما احبقت العزيمة وصار شارعا لودعيل بحيث لو سئل لا يمكنه اجواب على الهداية في ان
في اي شيء هو لا يتقبل صلوته ويكون مودبا انتمق وبين العزيمة والارادة مرتبة اخرى بين
مراتب الودعيل على ما بينه الامام الرازي حيث قال وواجب لالان الى الفعل على
مراتب السانخ ثم الحاضر ثم العزيمة ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس
على الامر وازمانا عليه والعزم هو العقد على مضائه ولهذا قال توفى داعوت فتوكل
على الله ته الى من كلامه ومن هنا بين وجاهة القدر في في نيانه عبارة بيوى
على عبارة يريده في قوله بيوى بتبليغ الجمع بينا على ان المذكور في دعاء العا نور وان كان
الارادة لكن المعبرة في تمام الاحكام هو النية عند التبليغ والمصنف قد ع في اني ان المذكور
الا انه لم يتفطن لوجهه ولهذا ظن وجود الاشارة الى شتمت لظاهرة في القول الاول
فتأمل ولا يصير شارعا في الاحكام بحجج والنية عبارة بالجد لم تضادف محرمات لانها لا تنظم
مع قوله مالم يات بالنية ضرورة ان النية لا تبقى مجردة عند انان التبليغ ثم ان حقيقة ان
يزيد على ما ذكر قوله او ما يقوم مقامها من قوله او فعل الا انه اعلم اعتمادا على التفصيل الذي

الاي ذكره بعد هذا ومن النماذج في هذا المقام من قال في شرح ما ذكر من الكلام
ولا يصير شارعا بالجملة والنية والجملة والنية اما الاول فلان العبادة لا ياتيها بالنية
الا ان القدر يري لم يذكر ما تقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد بالجمع وانما اناني
فلما عقد على الاداء اي على العبادة شتمت على كان مختلفة وكل ما كان كذلك فلا
يذكر شروع نية من ذكر يقصد به التعظيم سواء كانت تبليغ او غيرها او غيرها في المشهور
كما ذكرنا او ما يقوم مقام الذكر كتقليد الهدي فان يقوم مقامه في حصول المقصود وهو ما
الاجابة للضرورة ولا يخفى ما في قوله اما الاول من التحليل فتأمل ثم انه لم يعيب في قوله الا ان القدر
لم يذكر ما تقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد بالجمع على ما بينت عليه فاذن خبر خلافا
ومن المتقدمين لشرح هذا الكتاب من قال صار محرما بالتبليغ والنية شرط وما صارت
لما بينت عليه فيما سبق من ان النية هي العمل في هذا الباب خلافا لما في احوالي وفي قول
الآخر يوافقنا وجه قول الخالف انه التزم الكف عن ارتكاب المحظورات وكل ما كان كذلك
يحصل لشروع في مجزاة النية كالصوم والجماع سئل انه في الاحكام التزم الكف لكن
هذا التزم معنى والذي كان قصدا انما هو التزم اداء الافعال بخلاف الصوم فان التزم
الكف فيه قصدا لانه ركنه ومن قال في توقيف هذا الجواب نال ان في الاحكام التزم الكف
بل التزم اداء الافعال والكف فمعنى لانه من محظورات الجمع بخلاف الصوم فان الكف
فيه ركن فكان التزم قصدا بقصد عدل عن جميع الصواب اما اذا قلنا بانها بينت عليه في توقيف الجواب
المذكور من ان حقيقة التقدير بانسليم على الوجه المذكور دون المنع على الإطلاق وانما بانها
فان الكف التزم فمعنا ليس من محظورات الاحكام كيف والتزم من تمام الاحكام ومما
اراد ان يقال ويلزم الكف عن محظورات الاحكام فالتزم معنى الا انه لم يهتدى الى التبليغ
عن المراد ومنهم من قال في توقيف وجه قول الخالف ان الاحكام شروع في الاداء فتقدم
كاف كافي للصوم ولا يخفى ما في من العصور وعامة بانفهام ما قيل ان ابتداء الجمع كفي عن المحظورات

فيصير الشروع في النية كالصوم قال صاحب البيان اعلم هذا الذي ذكرناه ان الامام
 لا يثبت بغير النية ما لم يقدر ان يعاقول او فعل هو من خصائص الاحرام ودلائل ظاهره
 احكامنا وروى عن ابي يوسف انه يصير محرما بغير النية وبه اخذنا في هذا ما قضى
 قوله ان الاحرام ركن لانه جعل النية احراما والنية ليست بركن بل هي شرط لانها غم على
 الفعل والعزم على فعل ليس من ذلك الفعل بل هو عقد على دايه وسوان يعقد قلبه عليه
 اذا فاعل لا محالة تكون ذكرنا بشيء يكون من افعال الحج فكان تناقضا ثم جعل الاحرام عبارة عن
 النية مخالف للغة فان الاحرام في اللغة هو الاحمال يقال حرم اي حمل بالجمع وهو يوفق
 لمذهبنا ان الاحمال لا بد منه اما بنفسه او بما يقوم مقامه لانه عقد على الاداء بمعنى انه المزمع
 اداء المشروع في هذا الوقت وهو شرط الاداء افعال الحج كالطهارة للصلاة وليس من
 الاداء في شيء والعقد لا يثبت بغير النية فلا بد من ذكره او ما يقوم مقامه كما في تحريم الصلوة
 كذا قيل ولا يذهب عليك ان قوله وهو شرط الاداء افعال الحج كالطهارة للصلاة وليس
 من الاداء في شيء اي جسي في هذا المقام اذ لا دخل له في تمام المرام فلا بد من ذكره بنية كان غيره
 مما يقصد به التعظيم او فعل يقوم مقام الذكر ويصير شراعا بذكر يقصد به التعظيم
 قال صاحب الحق وان ذكر مكان التلبية السجود والتهليل والتحميد ونحوي به
 الامام يصير محرما سواء كان كس التلبية او لا وكذلك في بيان آجر اجزاء
 سواء كان كس العربية او لا يحسنها كذا اجاب ظاهر الروايات وردي
 احسن عن ابي يوسف انه ان كان لا يحسن جازوا لا فلا كما في الصلوة والصحيح
 ان هذا بالاتفاق اما بوجوه فقد مر على صلي في باب الصلوة وما فرقا بين الصلوة والحج
 لان النيابة جارية في امور الحج بخلاف الصلوة الى هنا كلامه وانت بعد ما وفقت على
 ما قلناه من البراءة فيما سبق فقد عرفت ما في هذا التفصيل والاجمال الذي ذكره المس
 بقوله والعزم بينه وبين الصلوة على اتمامها من اجل فتأمل ان باب الحج اوسع من باب

الصلوة حتى تمام عمره كرمعاه المذكور هذا الوجه اولى مما ذكره صاحب الحق بقوله ان النيابة جارية
 في امور الحج بخلاف الصلوة كتقليد البدن لو قلنا بدونه نوى الاحرام وساقرا وتوجعها يصير محرما سواء
 قلنا ما قلناه او لا وادجرا حيدا وخود كذا لان تقليد ما مع السوق من خصائص الحج واذا وجد
 نية الاحرام مقارنا لفعله هو من خصائص الحج يصير محرما وقال الشافعي اذ حمل البدن او شتم
 او قلنا الغم وتوجعها لم يصير محرما قلنا اذ قلنا البدن او ساقرا ونحن نقول ان تقليد البدن من
 خصائص الاحرام وكذا سوقها فصار كالكتابة بخلاف تقليد الغم وكلمة البدن واستعارها
 فانها ليست من خصائصه والاصل في قوله فتألفوا ولا فسوق ولا جلال فهذا منهي بصفة
 قد اختلفوا فيه فقرا ابن كثير وابو عمر وفارث ولا فسوق بالرفع والتنوين وقرا مانع
 وعاصم وابن عامر وعمره واكس في فارت ولا فسوق بالنصب بدون التنوين وكلام
 اتفقوا على نصب الامام من جلال بدون التنوين والتعليق والاشارة الى المرام بكلمة في المرام
 الشاذ اذ بان اصله الاية المذكورة للمسألة المبرورة فان مبدا على ان يكون المرام صفة
 من النفي في النفي في كل واحد من تلك المواضع واما بيان ذلك فيلزم ان الكذب في كلام الله
 لوجوده من بعض فانما هو عرض للمفسر وظيفته ومن لم يفرق بين المقامين اي مقام التعليل
 ومقام التفسير ذكر في هذا المقام ما هو حق المقام الا فوجت قال وانما حمل على النهي فيلزم
 الكذب في جراباري عز وجل بانه لو كان المرام من النفي ينبغي ان لا يوجد الرفض في الفسوق
 اصله لان النفي يتحقق عدم المسنى عمارة وقد وجد ان مسانعلم بمحة ان المرام منه اي مجازا وهو
 يتحقق بقوله المعنى عنه ولهذا لا يقال لادبي لانظر واما ما عجي لا يتبع لعدم قصور النهي عنه كما عرفت
 بصورة النفي لانه كذا من النهي ثم ان هذا الغايل معص انسان بترك لهم ردا عليه بايراد ما لا
 اليه في تميز المرام اما الاول فلانه انما يتحقق على ذكر الرفض في الفسوق في قوله ينبغي ان لا يوجد الرفض
 والفسوق اصلا وهذا ان يذكر كماله معها وذلك ظاهر واما الثاني فلان قوله وسوتقتي نص
 المعنى عنه ولهذا لا يقال لادبي لانظر واما ما عجي لا يتبع لعدم قصور النهي عنه مما لا حاجة اليه في هذا المقام

هذا ما مر في نسخة صاحب البيان من نسخة
 صاحب البيان من نسخة

انما الحاجة اليه في توفير المسلم تعالى له انتهى نعم لا مشروعية وان هذا ما نحن فيه ومن الغافلين
عن الفرق المذكور ومن قال انما قال بطلان الحكم في كلام الشارع لوجوده من بعض ثم لم يصب
في زياده عبارة مختلفة في مقام عبارة الكذب لا يتصل بخلاف بالواجب وهذا يحول منه عن فرق
آخر فتدبر بقى هذا شئ ومثل انما جهة الى ذكر على قراءة السبب ما على قراءة الرفع والسقوط فلما
جاءه اليه لان تعدير الكلام فلا يكون روث ولا فسوق بصفة لا يبيحها النفي فمن قال ومعنى قراءة
الرفع اكل على من في النهي كما قيل فلا يكون روث ولا فسوق لم يصب او ذكر اجماع بخبرة السبب
انما قال بخبرة النساء لان ذكرهن في غير حضرة تنبئ من الرفع روي عن ابن عباس في
انما اشهد في امره ومن شئين باسما ان تعدى الطير شك لم يقبل له الرفع وانما
فقال انما الرفع ما كان بخبرة النساء ومن الرفع ما يطلب به النساء فقد جرت
نار في مفهومه قد اخطأ وهو ليس بحجة فيه انما العينة في ان يكون بخبرة من هو اكل بطريق
الخطاب وبطريق الخطاية وسي في حالة الامور امهت في جواب دخل بقدر تقرير الدليل ان
المعاصي واجب الاحتياط فكل حال فاجبه نفسا انتهى عما يتولد في الجرح وتقرير جواب انما في الجرح
اشد من طلب الحرير في الصلوة والطريق في قراءة القرآن والتقييد بكتك الزيادة فكان
ورده حقا انتهى وقد بر وجهد ان يجادل رفيقه لو قال الجهد المرام مع الرفقاء او اخذهم
او المكارين كان اولى وقيل بجوابه الشكرين هذا القول المذكور في نفسه الجهد الواقع في كلام
المتدبر وله وجه ثمة وانما في بيان المراد من جهد الواقع في كلام الفقهاء فلا وجه لذكره الا لا معنى
لهنسا عن الجهد الا في في هذا المشكرين فالوجه ان يقال كما قال بعضهم والمكر في وقت
الحج فان العوب كانوا يجتمعون فيه فيمن تم له سم ووت مولد الحج اشهد معلومات ثم ناهم
عن الجهد في ذلك وقيل الصيد سواء كان باليد او بوجه آخر فان المحرم لا يحل لقتل الصيد
بأي طريق كان فلم يصب من قال بمعنى لا يدبح وانما قال ولا يقتل لان القتل يستعمل في اعدام
غالب ونجح المحرم الصيد حرام وكر الصيد مستكر في سابق النفي بقيد العموم الا ان المراد صيد البهائم

لان صيد البحر حلال والمعتبر التولد في الماء دون الكيفية فيه لا يقتل الصيد وانتم ثم المحرم في جميع احوال
ومما لم يحرم له اكل صاحب الكشت في صيد البحر حلال المحرم وصيد البهائم حرام عليها انما استثناه رسول
الله صلى الله عليه وآله في بانه باذن الله تعالى ولا يشهد اليه ولا يدل عليه المراد من الاشارة الى الصيد
ان يشهد اليه ويجزئه والمراد من الدلالة ان يتولى في مكان كذا صيدا وعدم الصايد فيجوز له
لاول ما يكون الاحال كونه من شيا بخلاف الثاني ومن قال الاشارة ان يشهد اليه لصيد البهائم والدلالة
ان يقول ان في مكان كذا صيدا فالاشارة تكون في المحرم والدلالة تكون في الغيبة لم يصب في نفسه
الاشارة باليد وكذا في تخصيصه بالدلالة بقول المذكور وكذا في تخصيصه بالغيبة وقد شكر في
الخطا اصرار من قال الاشارة تقتضي التحريم والدلالة تقتضي الغيبة ثم ان كان من الاشارة والدلالة
انما يحرم لولم يعلم المحرم اذ يحرم لغوا فلا يحرم وتعلم حرم مطلقا والصحيح هو الاول كحديث علي
قنادة عبارة الحديث علي بن ابي طالب في سنة في شهرتم اكل حرام وان يحل علي ما قالوا لا قال فكلوا ما
يقون من الجاهل في لغوا لم يحل شتر ثم حل عنهم قالوا لا قال فكلوا ثم لم يفي دلالته في التكرار
على المطلوب نظر لان الدلالة على ان اشارة المحرم الى الصيد حرمه لا على انها تحريم على المحرم و
المطلوب منها انما هو الثاني لا يقال لا دلالة له على الاول فبعض في على حجة المفهوم وهو ليس
بحجة عندنا في النصوص لاننا نقول بل مباه على ان تأخير يوم الجواب الى اليوم انما في الحال يدل
على عدم جواز الاكل عند تحقق واحدة من مكات الامور اذ لو اذ لك الاما في مكانه فالا سة مال
ما حير البيان بمفهوم التعليق وقد خرج بهذا صاحب الاسرار حيث قال في البابا يعني ملحق
رسول الله صلى الله عليه وآله بعبادة بعدم الاشارة حال السؤال عن الاباحة فعلم ان الاباحة مع عدم الاشارة
اذ لو كانت عامة ما حل احسن البيان خاصة وقت الحاجة اليها في هذا الكلام وبهذا التفصيل يتبين
فانما قيل ملحق باباحة الاكل بعدم الاشارة والاعانة في ملحق انما من محظورات الامور حيث
ظهر من ان المراد من الدلالة الدلالة بطريق المفهوم وان المراد من الدلول كونهما من محظورات
الامور وقد شكر في الاول من قال ملحق حكمه على عدم الاشارة ولانه اي ولان البيهين

مفسر

ما جاز من عباد بن عباس في زيادة قوله ولا وجهه والرجحان عند التعارض يكون
لبس الزيادة وبهذا التفصيل بيننا في الغالب ان لا شيء في الحديث المذكور على ما
الخير في كونه في تقرير وجه التمسك به كذا لم يصح في رده تمام بحجابه ما ذكرناه
اولا من ان تخصيص الشيء بالاكراه لا يدل على نفي ما عداه ولما قلنا عدم الوجه والوجه والاراس
عبارة احديث في رواية سلم والنسائي وابن ماجه عن ابن عباس في رده عنده ولا وجهه والاراس
ولا وجهه فانما يثبت يوم القيمة بليان فان قلت كيف يتبع ان يتسكن احكامنا في الخلافية المذكورة
بوجه احديث وهم يقولون بخلاف موجه فان الحرم اذا مات تغلبي وجهه وراسه عندهم
خلا فالشيء في ثبوت التمسك فيما قاله في وجهه احديث قلت فانما عكس به احكامنا فيما نحن فيه
مرجح ان النبي علم على راسه من تغلبي وجهه بقوله ما يثبت يوم القيمة بليان فانما قد دل
عليه ان الامام تأييد في عدم جواز تغلبي وجه الحرم وراسه وانما قولهم في الخلافية الاخرى فوجهه
ماروي في المبسوط ان النبي علم سليل من محرمات فقال عمر وراسه ووجهه ولا يشبه
باليهود وانما امرهم بذلك لانقطاع الاحرام بالموت لانه قاطع للعقل فحينئذ الشارع وموافق
مسند الجالي مبررة رده عن النبي علم قال اذا مات الانسان انقطع عنه علم الا من ثمة اشياء من
صدقة جارية او علم يتفقه به او ولد صالح يدعوا له من زاد على هذا قوله ولهذا لا يبني الماء سور بالجمع على
احرامه بالاتفاق قد دل على انقطاع الاحرام فصار الحرم وغيره سواء بعد الموت لم يصح في تغلبي
المذكور لان البناء المذكور غير جائز سواء مات الام او لم يميت فليس من مبرر عدم جوازه من
انقطاع العمل بالموت كانه قد علم النبي علم عدم انقطاع العمل في حق ذلك الاعرابي بالوجه
فانما حكم المذكور بخصوصه بنفسيه علم على بقاء احرامه بعد الموت وبهذا اتفق لاختلافه لمذلول المش
المذكور فيها ذهب اليه الجاهل في الخلافية الاخرى وانما قد دل على ان يتول لو كان الامام
ما يثبت في ترك تغلبي الراس والوجه كما امر بتجنيدها وانما قد متنا ببيان من وجه قول احكامنا في
الخلافية الاخرى فلا يندفع به الاشكال كما سبق الي وجه من قال لا يقال كيف استد

الوجه

الوجه

الوجه

استدل صاحب الهداية على عدم تغلبي الحرم ويحج قوله م ولا راس ومذاهبنا الحرم
اذا مات تغلبي وجهه وراسه خلا فانما فينا انما نقول الحرم اذا مات انقطع احرامه ويحل ما روي
مسند الجالي مبررة رده عن النبي علم قال اذا مات الانسان انقطع علم الا من ثمة اشياء من
صدقة جارية او علم يتفقه به او ولد صالح يدعوا له ولم يدان حال السؤال انهم قالوا موجب
الحديث المذكور في الخلافية الثانية فكيف يتسكن به في خلافية انما ولي وليس فيما ذكر
ما يندفع به هذا الاشكال فان قلت ما وجه الانظام في قوله وم اذا مات الانسان انقطع
عنه علم الا من ثمة اشياء فان المذكور في المستثنى منه انقطاع علم الانسان عنه
وفي المستثنى انقطاعه عن علمه قلت ان من قبل الاستثناء على اعتبار المعنى المواد وذكر ان
معنى قوله وم اذا مات الانسان انقطع عنه علم اذا مات الانسان لا يعمل اليه نفع من علم بعد
ذلك فان قلت حلال يجوز ان يكون مبناه على اعتبار القلب في قوله وم انقطع عنه علم قلت لا
المحذ والمذكور وهو عدم الانظام في ظاهر الكلام لا يندفع به لان موجب ان يقال انما ثمة
اشياء من صدقة جارية الا في محرم توفي هو الاعرابي الذي وقته راحلة وفي رواية ثمة
ومو محرم وانما اذا قصت ناقة فلم يثبت رواية وانما في رواية قال المطرزي في الغرب القوس
وقد العنق وكما ومنه احديث فوصت به ناقة في ما عاقب جرد ان الاحقوق الشوق
في الارض واجره ونوع من العار وقال الجوهري في الفتح وقت عقد اقام وقعا اي
كسرها ولا يكون وقت العنق نفسها وقول الرجل فهو موقوف ويقال ايضا وقت
به راحلة وهو كقولك هذا الخطام وجد بالخطام فان قلت قد مر الاختلاف في تخيير وجه من
ماروي سلم بن عباد بن عباد في حديث ابراهيم بن ابي عن
سيد بن جبير بن عباد بن علي وجهه لاجل التوفيق بينهما واصل فما اذا قام التعارض
بين الروايتين والمروي واحد ان يترك الاحتجاج بها ويوجد بالقياس فوجهه عكس
احكامنا بهما باحدى الروايتين قلت انما اخذوا برواية سلم ترجيحها على الرواية الاخرى

الوجه

الوجه

الوجه

بناء على ان هذا زيادة كماله لا وقد تقرر في موضعه ان من حيث الزيادة يخرج على سقمها و
المصير الى العيس عند قيام التعارض بين الروايتين علي وجديد بالبرهنة واما
المراة لا يعطي وجهها فيستره في نظر لان النبي يوم لم يشرع للمراة كشف الوجه في
الاحرام خصوصا عند خوف الفتنة وانما ورد النبي عن النقاب والعقازين روى البخاري
في صحيحه من حديث ابن عمر عن ابيه قال في وجهها علي نه من كلام ابن عمر بنه لا يدل علي
الكشف اذا المراد باحرام وجهها عدم سترها بالمفضل علي قدره كالنقاب والبرقع كما لم
ستره اليد بالمفضل علي قدرها كالقفاز وقد ورد ان اسماء بنت ابي بكر دفن كانت
مغطي وجهها وبني محرمه وقالت عايشة رضي الله عنها من عظمها ان مشاءت فالذي
علم بالسنة ان وجهها كيد الرجل في محرمه الستر بالمفضل علي قدره لا السنة بالحكم
والمحتمة وانما رويها ورواها ما روي العرق في تغطية الرأس يعني فائدة قوله
احرام الرجل في رأسه واحرام الرجل للمراة في وجهها الفرق بين احرام الرجل واحرام
المراة حيث يجوز لهما تغطية الرأس ولا يجوز له ذلك لانه يجوز له ذلك لا يجوز
له تغطية وجهه في الاحرام في مقابلة عدم جواز ذلك لها فان قلت القسمة تعني تغط
الشركة قلت قد انقضت الشركة بتغطية الرأس ولتأني ان يقول من جاب
المخالف الظاهر ما روي جعل احرام كل واحد منهما في محل خاص ولا خصوص مع الشركة
ولهذا لما خصل الوجه في المراة بان احرامها فيه لم يكن في رأسها فكذلك في الرجل ولان النبي
احوال الحرم علي خلاف العادة وذلك فما قلنا لان العادة في الرجال هو الكشف
فكان الستر علي خلاف العادة بخلاف النساء فان العادة فيهن الستر فكان الكشف
خلاف العادة وتوضيح ان اثر الاحرام في الكشف لا في الستر ووجه المراة مستور عادة
فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام فيها ورأس الرجل مستور عادة فاذا كشفته
يظهر اثر الاحرام فيه فتايق ما روي بيان الفرق بينهما فيما يؤثر فيه الاحرام يعني ان اثر الاحرام

في وجهها

في الرجل كشف الرجل من واثرا الاحرام في المراة كشف الوجه وكل من الاثرين مخصوص
بموضعه لا يقدي الي موضع الآخر اي ليس كشف الوجه في الرجل اثر الاحرام ولا كشف
الرأس في المراة اثره وعلي هذا انقضت الشركة المحتملة في المقام علي وجه القسمة
علي الوجه المذكور في اول الكلام ومن قال فائدة قوله دم احرام الرجل في رأسه احرام
المراة في وجهها الفرق بين احرام الرجل والمراة حيث يجوز للمراة تغطية الرأس ولا
يجوز للرجل ذلك لان الرجل يعطي وجهه في الاحرام وبيان ان وجه المراة مستور عادة
فاذا كشفته في الاحرام يظهر اثر الاحرام ورأس الرجل مستور عادة فاذا كشفته
يظهر اثر الاحرام فقد خلط بين الوجهين فخطأ كما لا يخفى علي ذي الافهام في محرمه المرام قال ولا
يمس طيبا الطيب ماله راحة طيبة والقائل موالمص في البداية علي وفق ما في نسخة
القذور في لالقه وروي كما توهم بقوله دم اخراج البزاة من هذه العبارة فافهم من قول
انه دم بعول الحاج الشعث الثقل والشعث بالكرت وبالفعل مصدر وهو
انتشار الشعر ونفسته لعدم التعهد ولا يلزمه ان يكون غير الرأس كما توهم الثقل
من الثقل وموترك الطيبات توجد منه راحة كبرية وكذا لا يدعي ما روي يعني ان البحث
المذكور انما فان فيه دلالة علي النبي عن الماده ان لا يزيل الشعث كان حقا ان يقول
ولا يدعي ولا يمس طيبا بقوله دم احراج الشعث الثقل حتى يكون ثبات الوصف
الاول دليلا للنهي الاول وثبات الوصف الثاني دليلا للنهي الثاني ولا شعور به انما
اخذا البدن مقابل الرأس لان البدن من اجزاء ما سوى الرأس سوى دكن النور
الزمخشري في الفائق بقوله دم ولا حلقوا رؤسكم هذا النص بعبارة يني عن حلق الرأس
وبدالته يني عن حلق شعر البدن لان النبي عن الاول كونه نائما يحصل الاتفاق بانزاله
وهذه العلة موجودة في الثاني ايضا فيلحق به دلالة ومن قال في تقرير وجه الدلالة ان
شعر الرأس مسحي الامن عن الازالة كونه نائما يحصل الاتفاق بانزاله وهذا المبلغ

المرأة

في وجهها

في

موجودة في شعر البدن فيلحق به دلالة لم يعيب في اعتباره حصول الارتفاق بالازالة انما
استحقاق الامن لدون خلق شعر البدن في معنى خلق شعر الراس من حيث الارتفاق فكأن
الآية عبارة في خلق الراس ودلالة في خلق شعر البدن وذكر ان الشعر حيوة
نامية فينبوا ويزداد فاذا انتهى عن خلق الراس استحق شعر راس الامن عن الازالة فيترك
في ذلك ما هو في معناه وشعر البدن في معناه فيلحق به في حق استحقاق البدن
عن الازالة فقد زاد في عدم الاصابة وجه آخر حيث لم يفرق بين المعينين المعبرين في المعنى
استحقاق الامن عن الازالة وحصول الارتفاق بهما فينحق التحقيق الثاني في ثبوت الاول
ثم انه انبت الشعر حيوة وهو خلاف المعقول والمنقول وكان حقه ان يقول بل قوله
حيوة نامية قوة نامية وفي هذا قد تجاوز الحد من قال لان له حيوة نمو وتزدد فصار
كالصيد حيث استحق الامن عن التعرض وهذا المعنى موجود في شعر البدن فيجوز له هذا
قلنا لا يحل لمحم خلق راس غيره وان كان لا يزيل الشفت عنه ما كان الشعر صارنا عن
الازالة بسبب الاحرام حيث قال نصا كالصيد وكان حقه ان لا يتجاوز الحد بل يتناول
كما قال الفقهاء فصار كنبات المحرم ثم انه لم يصيب ولهذا قلنا ان حيث جمع ادنى التعليل
عليه محل واحد ووجه التعليل واحد ولا يقص من حيث يقتضيه فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصوال الشارب ككلمة من ليست للتعدية بل للتبعيض اي لا يقص بعض حيث وانما لم يقل
الامن شارب اكفاه بالمد كدور عن المتروك كما في التعليل لاني ذكره من عموم الدلالة لها
وكذا لا يقص شعره بانه ان العنق في معنى الخلق فيلحق به دلالة وهذا ما ذكره بقوله لانه اي ان
العنق في معنى الخلق فيكون من مخطورات الاحرام ولان فيه ازالة الشفت بتعليل
آخر وهو ان يحصل الارتفاق وهو من مخطورات الاحرام ومن هنا يتبين ان من ذكر هذا
في توتر وجه الاستدلال بغير الكتاب فقد عدل عن ترجيح العوالب حيث دخل ثانيا في التعليل
في الاول فقامل وقضا الشفت قال ابو اسحاق الزجاج في تفسير قوله ثم لم يبقوا

في قوله

في قوله

انتفتجاء في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه الامن التفسير وكان قد ان يقول انتفتجاء في
كلام الله تعالى ثم قال قالوا في التفسير التفتجاء من الشارب وتعليم الالفاء وتنف
الابط وحاق العانة والاحد من الشارب ثم قال كما انه اخبر من الاحرام اي الاحمال وقال
المطري في المغرب التفتجاء الوسخ والشفت ومنه جعلت اي جعلت لم يدعها ولم يتركها
وعلى هذا الكلام المص لا يخرج من الاخلال اذ مع حقان يقول ولان فيه ازالة الشفت ثم قال عن
ابن شميل وقضا الشفت قضا ازالة نفس الشارب والافطارة شفت الابط والاحتواء
والاحتواء ما فيه من الكثرة فان حقه ان يقول وقضا الشفت ازالة وقال في شرحه المقامات
المحررى التفتجاء الوسخ من قطرب واللم وقضا ازالة الوسخ وفيه ايضا كما كان قلت
اليس في غايه من ميل وقطرب دلالة على ان اهل اللغة تعرفون التفتجاء كالكلام في
عرفانهم فاما المعنى فينا نقل من الزجاج عرفانهم من جهة العرب اليه على الفصح عن الجوزي حيث
قال في الصحاح قال ابو عبيد ويحيى فم شربح به ولا يلبس ثوبا مصبوغا بوسر الكبر
صينغ اصفر وقيل طيب الرائحة وفي القانون الورس ثوبى امر فاني شبه بحق الزعفران
بحب من الين وفي بعض النسخ ذكره من قال والقابل هو المص في البداية لا الامام القدوري
لعله لم يلبس المحرم ثوبا زعفران ولا ورس عبارة الحديث على ما روى البخاري
في صحيحه ولا ثوبا مسمى زعفران ولا ورس وهذا لا يمنع من الطيب فاذا استعمل
الثوب المصبوغ بالطيب فقد استعمل الطيب من قال ولان بدل قولنا وهذا لا ذاعا
انه وجه آخر لم يعيب كما لا يخفى على من نظر في قوله لان المنع للطيب باللون الا ان يكون غسلا
قال ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه استثنى ما عود على الجرم من ذلك
فقال الا ان يكون غسلا رواه بسنده عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يقصر آيها
يشترط بعد او لا يمتنع منه رايحة الطيب التفسير ان منقولان من محمد والظاهر من تعليل المص
بقوله لان المنع للطيب لانه اخبارا في منها قيل ان الفقهاء يقولون ينفص على صفة المني للقل

في قوله

بفتح ايا، وضم الفاء، وسو خطا، وانما هو ينقص على ما لم يسم فاعدا يقال غفبت الثوب بغضه
 نقضا اذا حرته ليعطاه عليه ونعنا لان يكون غسلا لا يقطع منه شيء من الصبغ بالغض
 والخطي يخطي فان الغض كما يستدل به من حر الثوب كما كانت عند المي الثوب على ما في
 عنه الامام المطرزي حيث قال في الغضب الغض الشيء ليعطاه عليه من غير غرض
 يقال غفسته فانتفض ومنه الحديث يغض به الصراط الغضه اي يحركه ويرغره
 او سقط وثوب ناقض ذهب بعض لونه من حره او صفرة وقد يغض لغوصا وحققة
 غفسته صبغ والغض عند الفقهاء التناثر وعن محمد بن ابي عدي اثر الصبغ الي غيره او منع
 منه راية راكية الطيب ومنه قوله فاما لم يكن يغض ولا روع وقوله الا ان يكون غسلا
 لا يغض الي هنا كلامه واياك ان يوم ان استاده الي الثوب مجازا كما هو المتبادر من
 ظاهر قوله وحققة يغض صبغ لان المراد منه بيان حقيقة الكلام باظهار الفعل الذي لا بد منه
 من تمام الكلام على تقدير وصف الثوب بالغض بعد ما صرح انه متقد وعلي هذا يكون
 الصبغ المتناثر عند غفسته الثوب مغفوضا وكون المفسر بالتناثر المصدر من المجهول
 وللتبني على هذا قال بعد بيان حقيقة الكلام المذكور والغض عند الفقهاء التناثر وهذا
 التفصيل يتبين في ادما قيل والثوب ليس بانقض واما نوم ان استند الغض اليه
 مجازا ومن ذهب الي هذا قال في بيان وجه الجوز بان استند الفعل الي الثوب ان كان
 في حقيقة لصاحب الثوب اي الا ان يكون الثوب غسلا لا يغض الثوب صبغه
 ولم يدرك آخ كلامه في اوله لانه ظاهرهما نقلنا آتفا من الامام المطرزي ومبناه
 على ان يكون الغض من عند الي الثوب على حقيقة لا على الجواز ثم انه لا يخفى ما في استناد
 المجازي الذي ذكره عن جيز القول لان مبناه على المباعدة وقصد بالانساب
 المقام كما لا يخفى على ذي الافهام لانه لو لم لا يطيب لكان يكون في معنى ما ورد النبي عنه
 من الورس والزعفران للمعق بهما ولهما ان له راكية طيبة وقدر والغض يمنع الورس

في قوله
 يغض به

الورس على ما تقدم بيانه ومودون المعصفر في الراكية فيمنع المعصفر بطريق الكا
 ومن هنا ظهر وجه الاستدلال بقوله لا يلبس المحرم ثوبا مسد زعفران و
 لا ورس على منع المحرم عن لبس الثوب المصبوغ بالمعصفر قبل بني الخلاف على
 ان المعصفر طيب الراكية فقلنا نعم فلا يجوز وقال الشافعي لا يجوز ولا يذهب عليك
 انه يلزم ح ان يكون اختلاف بينا وبينه في المحسوس والوجه فالصواب ان
 يقال بني الخلاف على ان كل ما هو طيب الراكية فهو من الطيب المنوع عنه المحرم فقلنا
 من الطيب لا نه طيب الراكية فلا يجوز وقال الشافعي المعصفر ليس من الطيب لونه
 طيب الراكية لا يلبس منه لونه من الطيب بخلافه في الكبرى لا في الصغرى قال في
 البصايع ليس المعصفر مخطورا الاحرام عنه اذا المعصفر طيب لان له راكية طيبة وفي
 موضع آخر منه والعط طيب لان له راكية طيبة ولهذا يستحبه وينذر برأية وهذا
 صريح في ان الكبرى المذكورة سنة عندنا وعليها مدار الجواب في هذا الباب وقال الشافعي
 يجوز للمحرم ان يلبس بالحناء لانه ليس بطيب لا روي عن عائشة رضي الله عنها
 كان يلبسها لا يحب اليه وكان ومحبب الطيب من هنا ظهر ان الكبرى المذكورة
 غير سنة عنده اذ لا خفاء ولا خلاف في ان الحناء رخصة طيبة فرجع خلافه في المعصفر
 ايضا الى منع كونه طيبا ومن المتقدين لشرح هذا الكتاب من قال ولنا ما روي
 عن عائشة رضي الله عنها انها كرهت المعصفر وقد فتح في الوطاء انكار عمره على طلحة رضي الله عنه
 المعصفر حاله الاحرام ولان له راكية مستندة يصبغ به الثوب فيمنع منه المحرم كما يمنع
 من الزعفران لان احجاج السعث الثقل في حديث بخلاف ما اذا كان غسلا وقدر
 ما في كلامه من وجوه الخلل ما الاول فان قوله يصبغ به الثوب اجبي في مقام التعليل المذكور
 فان ملأه على ان المعصفر راكية مستندة واما انه مما يصبغ به الثوب فلا دخل له في
 تمام التقريب واما الثاني فان قوله لان احجاج الثقل ظاهر في انه غافل ودلالة

وادخله

في قوله

قد لا ينبغي قوم لا يلبس المحرم ثوبه زعفران ولا ورس على منع المحرم من ثوبه
عصفر ومن استدلال المصنف عليه والافتحة أن يقول يدل ما ذكره لأن النبي وم منع
المحرم من ثوبه ورس وهو دون العصف في معنى الطلب فمنه بطريق الأولى وما
اختلف فإن عبارة تختلف في قول خلاف ما إذا كان على ما يوافق مقامه فإن المقام
مقام الاستئناس بالكال لا يخفى ومنهم من قال قلنا حديث الورس دليل العصف بالاولوية
لأنه فوق الورس في طبخ الريح وهو مذهب عائشة رضيته وقيد ان المنقول عن عائشة رضيته
كرهها العصف ولا دلالة فيه على أن مذهبها ان يكون لبس الثوب للعصف محررا على المحرم
بقي ههنا شيء آخر وهو أن دلالة حديث الورس معارض بعيدان حديث آخر وهو فاروي
ابوداود في سننه يسانده الى ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم في لبس العصف والاصل
عند التعارض أن ترجح العبارة على الدلالة ولا يابس بان يعقل فيصل الحرام يعني لبس
الاغتسال بعد بدلة الاستدلال عليه بقوله لأن عمر رضي الله عنه اغتسل وهو محرم وذلك
ان يحرم الغسل لا ينزل الشعث الا يري ان من دخل الحمام ولم يستبرأ منه زاد
تلبس ويؤيده وسننه في من قال صلى الله عليه وسلم في الموطأ وصحيح البخاري وسنن ابي
داود وسنن ابي ابراهيم بن عبد الله بن منة عن ابيه ان عبد الله بن عباس رضي الله عنه
والشورين محرمه رضي الله عنها بالابواء فقال عبد الله بن عباس رضي الله عنه في لبس المحرم ما
وقال السور لا يغسل المحرم رأسه فاسلمني عبد الله بن عباس رضي الله عنه الى ابي يوب
الا نصاري رضي الله عنه بنعت لبس بن الزبير وموسى بن ثوب سلمت عليه فقال من هذا
فقلت انما عبد الله بن حنين ارسلمني اليك عبد الله بن عباس رضي الله عنه كيف كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم في لبس رأسه وهو محرم فوضع ابوايوب يده على الثوب فطأه حتى
بدل رأسه ثم قال لا تلبس عليه فصب عليه من ماء ثم حرك رأسه بيديه
فاقبل بهما اذ به فقال هكذا رأيت يوم يغسل ففعل من ان الكلام في اغتسال المحرم غسله

في

وعلى جميعه في ثوبه غسل ما سد فدا ولا دلالة فينا نظره على الاول فامل ولا يابس
ان تستظل بالبيت وكذا الجند والثوب لم يرفع على العود والمحمل يفتح احدى الميمن و
كالاخر في اليهود الكبير وقال مالك في كبره ان يستظل بالفسطاط الفسطاط بنفم
الغاء وكبره بالبيت من شعر ذكره الجوهري وما استشهد به الفقيه عايد على الفسطاط لا
على الاستظلال كما توهم من قال في بيان الموصول المذكور من الاستظلال بالنظير و
الثوب ولما ان عثمان رضي الله عنه كان يغرب لفسطاط في حراره في سندانين في شبيه
حدثا وكيع حدثنا الصلت عن عقبه بن صهيب قال رأيت عثمان رضي الله عنه بالنظير وان فسطاطه
مضروب ويسمى بعلق بالشجرة والطاهر ان الفسطاط يغرب لاستظلال وكان المص
عائلا عاردي ابوداود في سننه سند الى ام المؤمنين رضي الله عنها قالت حججت مع النبي صلى الله عليه وسلم
فرايت اسامة وبلال رضي الله عنهما احدهما اخذ بغطاء ناقة النبي صلى الله عليه وسلم والاخر رافع ثوبه ستره من
أحمر حتى ربي جرة العقبة وعاروي سلم والنسائي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان يلقي
عليه شجرة ثوبا او فطما تستظل به والافكان حقه ان يذكر ما في مقام التعليل لانهما اتوا
واظهروا فالدلالة على المطلوب ولأنه لا يلبس بدنه فاستشهد بالبيت يعني ان الاستظلال
بالاغماء كالاستظلال بالسعة وموليس بمنوع بالاتفاق فلهذا لا يري انه
يجوز له دخول المسجد والبيت وهذا لان احوام هو الابس ولم يوجد فيها ذكر ولو
دخل تحت استار الكعبة قال الحاكم الشهيد في كافيته وان دخل تحت ستر الكعبة حتى
غطاه فان كان الستر مضروب وجهه ورأسه كرهته له وان كان متجاذا عند فليس عليه
بشيء وذلك لأنه اذا تجافى يكون كالاستظلال بالثوب فلا يابس به والطاهر من قوله كرهته
له هو ان يكون اجوابا له كذا رواه عن اصحابنا وقال صاحب البدايع ولا يعطى رأسه
وغيره انما يقصد به التغطية لان المحرم ممن من عطية رأسه بما يقصد به التغطية ولو حل على رأسه
شعرا فان كان ما يقصد به التغطية من لبس الناس لا يجوز له ذلك كاللبس ان كان

في

ما لا يقصد به التغطية كما جازت وعدل بنو قيس على راسه فلما باس بذلك لانه لا يعد ذلك
 تمسك ولا تغطية الى هذا ظاهر والظاهر من ان يكون باس في تغطية راسه بستر الكعبة
 وان اصاب راسه ووجهه لانه ليس ما يقصد به التغطية ولا بعد ذلك تلبس بل بعد تغطيته
 وتبركا وباس بان يشد في وسط الهيئتين الوسط بالحوكة لا بالتكسين لانه اكرم
 قال الجوهري في الصحاح يقال طلبت وسط القوم بالتكسين لانه ظرف وجست وسط الدار
 بالحوكة لانه اسم وكل موضع صالح فيه فهو وسط بالتكسين وان لم يصلح فيه فهو
 وسط بالحوكة وربما يسكن ويس بالوجه والهيئتين بكسر اللام ما يجعل في النفود من
 الدرم والدنار من الهيئتين في النصف قال الامام الاشعري في شرح مختصر الطحاوي
 ولا باس بتختم شد الهيئتين والمنطقة ولا باس لتختم وقال الامام ابو حنيفة في القدر
 في شرح المختصر لكرخي قال ما كنت ان كان فيه نفقة فلا باس فيه وان كان فيه نفقة غيره
 فبكره لانه شبه بالباس فكبره الا ان في نفقة نفقة ضرورة في نفقة غيره انتهى
 وقيل بعد نقل قوله لا روي عن عابث بن ربيعة او ثوبان عليك نفقتك باثبات حين سئل عنه
 ولما ان ابن عباس روى كان يطالقه من غير قربة وهما تبين ان من قال ولما روي عن عائشة
 انها سئلت عن الهيئتين فقال او ثوبان عليك نفقتك عن ابن عباس روى انه قال رخص ر
 رسول الله المحرم في الهيئتين شدة في حقها اذا كان فيه نفقة فقد جسط حيث جسط بين وجهين
 المتولين في مخالفة المذكورة والحقوا الحرة وماتحة وقال قوم بل الحق شدة الا ان كان في المخنة
 ثم قال ذلك التعايل ولان المحرم لو منع من شد الهيئتين لاس توي في الحالين نفقة و
 نفقة غيره كما لم يمتل امل فيما قلناه عن مالك بقوله انه يشبه بالباس فكبره الا ان
 في نفقة نفقة ضرورة في نفقة غيره فان ايجاب عما ذكره وقد خرج من الفرق المذكورة
 الوجه المذكور يوجب هيئتين وهو ان الظاهر من قول ابن عباس روى رخص رسول الله
 ومن قوله اذا كان فيه نفقة تهون يكون الاصل فيه الخطر ويكون الرخص بضرورة حفظ النفقة

في

في

النفقة وموجب تعليل اصحابنا الذي ذكره المس بقوله ولما انه ليس في معنى لبس الجلب
 ما سئلت فيه الحال ان سوان يكون شد الهيئتين بمنزل عن الخطر وان لا يكون وجوب النفقة
 فيه شرطا لمن جمع بينهما حيث قال بعد نقله ما روي عن ابن عباس روى وان الخطر هو
 اللبس وهذه البس ليس فصار كاستعمال الازار لم يكن علي بصيرة كما لا يخفى ونقص
 التعليل المذكور بشدة الازار والرداء بخيل وغيره فانه مكره بالاجماع وليس في معنى لبس
 المحيط وبما اذا عصب العصابة على راسه فانه مكره ولو فعله يوما كما طالع الزيد الصدوق ليس
 في معنى لبس المحيط ودفع الاول بان الكراهة فيه ثبت بنص ورد فيه فهو ما روي عن رسول
 الله وما روي رجلا قد شد فوق ازاره جبلا فقال النبي ذلك الجبل ولكم وشروط العمل بالوجه
 المتقول ما ورد في التل للمقبول اذا اجابته بطل منه معتقل وذلك الشرط موجود فيها
 نحن ونفقود في مادة النقض المذكور لا ودفع الثاني بان الكراهة فيه انما هو باعتبار تغطية
 بعض الراس بالعصابة لا باعتبار الاستماع بطريق اللبس والمحم منع عن ذلك
 فلما ينقص به التعليل المذكور ومن زاد على هذا في تقدير الرخص المذكور قوله الا ان ما تغطية
 جزا بيه كيت في فيه بالصدقة فقد انكسب شططا حيث اتي بالاجابة اليه في هذا المقام كالا
 علي ذي النافهم ولا يغفل راسه ولا حية بالخطي قال في شرح الطحاوي المحرم اذا قبل
 راسه او حية بالخطي يجب عليه الم في قول أبي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجب عليه العقد
 وموافق صاحب المنظومة حيث ذكر هذه المسئلة في مقالة ما خالف فيه الشيخ صاحبها
 فمن ومن اختلاف لابي يوسف خاصة فقد وهم ثم قال في شرح الطحاوي وروي
 عن ابي يوسف روايتان افيان احدهما انه لا شيء عليه جعل بمنزلة الاكثان وروي عنه انه
 قال يجب عليه دمان دم لانه طيب ودم لانه معتقل موامم الراس وكان حقه ان يقول بل
 قوله وروي عنه انه قال والاخرى ان يجلب واصل ان اختلاف في خطي العراق لانه راجح طيبة
 واجمعوا انه لو غسل بالخرص او بالصابون او بالماء القراح فلا شيء عليه لانه نوع طيب لا يغسل

في

في

سوام الراس قيل بوجوهين العيين كما لم ين ايجابة فوجب له دم عند لي حنفية
اذ غسل ايسر بالخطمي فان راكبا طلبة وان لم يكن ركبة وفي قول لي يوسف عليه صفة
لانه طلبة بل هو كما كشتان وكنته تغسل الهوام وكان موجب ما ذكره جميع بين الوضوء المذكور
في تعليق واحد لا الفرق بينهما فخص كل منهما باداة تعليق على حد فاما كونه في صورة الشرح
جرح معنى كما لا يخفى والهوام بالشد يد جمع مائة وهي الدابة من ذوات الارض واريدها هنا
العل وكثرة من التلبية عقب الصلوة انما اطلق الصلوة ليعظم الغرض والواجب التغل وهذا على
وفى ظاهر الرواية على ما مضى صاحب البدائع حيث قال وكثرة التلبية في اوبار الارض الصلوة
فرايض ومنازل وذكر الطحاوي ان كبره في اوبار الكتب ودون النوازل والغائب واجابا
بحر الكتبي في ايام التشريع والمذكور في ظاهر الرواية في اوبار الصلوات عامن غير تخصيص
وكما علمنا من احوالنا من تغافل عن شرفنا بغير الشين جميع شرفه ولا يناسبه وجعل
واذا في المناسبات ان يكون شرفنا بغير الشين اوله في راكبا الكركب هم اهل الجبل في
السفود وغيره من الدواب ولا يطلق على ودون العشرة وليس بجمع راكب توهم
القيود العترة في مفهومه ليست للاحتراز منها فهو انما ذكره اذ ارجا الكلام مخرج العادة ولهذا
قال بعضهم يدل على ما ذكره والحق بعضهم بعضا وبلا حصار يعطون على ترك عقب الصلوة اي كثر
من التلبية بالاسحار وهذا لانه وقت مبارك يجاب بالدعوات فيه قال ثم والمستغفرين
بالاسحار وقال بخبرنا هم يسبحون اي بدعاء السحر ولوقال او اسحر اي دخل وقت السحر
لكان اولى فخران حقه ان يذكره استيقاظا من منامه ايضا فانه مذكور في شرح الطحاوي
والبدائع ومن غفل عن هذا الوقت قال المحرم كثر التلبية في فستة اوقات على ما ذكر في الكتاب
وزاد الاعمش عن حمزة رفسا دسا وموما اذا استغطف الرجل راحلة ثم ان ما ذكر في الكتاب
ليس مناه ماروي الاعمش عن حمزة رفسا دسا وموما اذا استغطف الرجل راحلة ثم ان ما ذكر في الكتاب
انه قال كانوا يستجوبون التلبية عند موضع عند دبر الصلوة واذا استغفل الرجل راحلة واذا

ذكر في الرواية

في الرواية

في الرواية

واذا عد شرفنا واذا هبط واذا دنا والحق بعضهم بعضا بالاسحار لان المذكور في الكتاب
نفسه ولو كان مناه ماروي الاعمش عن حمزة رفسا دسا وموما اذا استغطف الرجل راحلة ثم ان ما ذكر في الكتاب
ان النبي لم كان ياتي اذ لم يركب اوصدا كما هبط واذا دنا والحق بعضهم بعضا بالاسحار لان المذكور في الكتاب
في الامام وقال النخعي كان السلف يستحبون التلبية في هذه الاحوال لان اصحاب رسول
انه علم كانوا المليون في هذه الاحوال نولا غفول عاروي عن النبي دم انما كان احد ان يقول
لان رسول الله لم كان يلبي في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام يعني واحال ان التلبية في الحج
كالكتبة في الصلوة او كما شترط بافهامه فيؤدي بها عند الانفعال من حال الى حال يعني انها
ذكره في ابداء هذه العبادة ويكره انشاؤها فستن فعلها عند اختلاف الاحوال كما في الصلوة
وانا ذكره على وجه التاكيد لما قدمه لانه لا يصلح وجهها مستقلا ومن لم يتنبه لهذا غير متعمد
بادة التلبيل ومنع صوته بالتلبية قال ابي بسان الاذكار والادعية مستحب فيها الاختفاء
انما يتعلق بالغير كما لا اذن الذي للاعلام والخطبة التي يعقد بها وحفظ الناس وتعليمهم و
الكتبة التي جعلت علامة لدخول في الصلوة والانتقال والقرأة التي امر المؤمنين باستماعها
واما التلبية فلانها في حكم ما يتعلق بالغير لانها اجابه لدعاء التلبيل لم كما ذكره ومن قال واما التلبية
فلانها من علامة العبادة فكانه لم يدان موجب تعليق هذا شمول حكم المجر عامة الاذكار ومن
قال والتلبية للاعلام بالشرع فما هو من اعلام الدين فلم يدان هذا المعنى مخصوص
باول التلبية لا يوجد التلبية عند تجدد الاحوال المذكورة سابقا ولو قال والتلبية شرع
شعارا وما شرع شعرا راسن فيه المجر ولو كان من ان انكار كما لا اذن والكتبة ليرتوخواها
وساير الادعية لم شرع شعرا وعلما فترد الى ما يقفه القياس لكان له وجهه والاولي
ان يقال كان حكم القياس فيها الاختفاء لكن ترك ذلك استحسانا وجه الاستحسان في الحديث
الذي ذكره المصنف ثم ان دفع الصوت فيها سنة فان تركه كان شيئا ولا شئ عليه فان قلت
اليس قد ورد الامر به في حديث خلا بن السائب الانصاري وهو ماروي عن النبي

في الرواية

في الرواية

في الرواية

في الرواية

بما نراه الى خلافه عن ابيه رده ان رسول الله يوم قال نأى جبريل لم يامر في ان لم
 احماني اوسماني ان يرفعوا اصواتهم بالا هلال وقال بالنسبة والامر بالوجوب لم
 مطلق الامر بالوجوب لم يكن قد ترك بذلك اذا دل الدليل على عدمه كانه في غير فان
 عبارة الافضل في الحديث الذي ذكره المص ولست على عدم الوجوب كحق والتفصيل بان
 يقال ان في النسبة فضا ومواتيها ممة عند المعينات وسنة وقدمت بها وبها وسدوب
 وسوكتها بالكلية اخذ فيها ثمرات وباني بها على العلاء ولا يقطعها بكلام ومن قال ان
 الافضلية لا تفت الوجوب ثبت ما دون الوجوب وسواله لم يرب لان اثبات
 بذلك الوجه هو الاستحباب ودون النسبة فان فيها خصوصية زائدة على مطلق الله
 لا ثبت بدون المواظبة عليه من النبي ومن خلفاء الراشدين رضوان عليهم جميعين
 لعولهم افضل البع والبع كذا في سبذان ابي شيبه عن ابن اسامة عن ابي جعفر
 عن عيسى بن مسلم وفي رواية احكام عن ابي بكر رده ان النبي لم يسئل اي الحج افضل
 قال البع والبع والمعنى افضل او اجمع شتم على هذا الافضل فعالة لا خفاء ولا خلاف
 في ان الوقوف والطواف افضل منها فالج حق التقديم بالبيان للبع لانه متعدد ذكره في الحديث
 والمقام له ادساق الكلام لبيان الالة قصد عدم الفصل بين البيان والمبين سمها
 امكن كما هو دابة في التعليل والمعلل فانه اذا ذكرنا هو الاقدم لعلم الاجبة منها لما ذكرنا ثم
 ان شخ على ما ذكر في كتب اللغة هو اسهل قال الجوهري في الصحاح وسكت الماء والدم انما
 اذ استيلت وانما الوادي ينحدر اي سبيله ومطر غناج اذا انصب بها وما ذكره المص بيان
 المراد من البع في الحديث على طريقة اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فان اراقة الدم
 سبب تسيل البع ورفع الصوت بالنسبة قال الجوهري في الصحاح البع رفع الصوت
 وقيل بجمع غيجا اي صوت ومضا عفة دليل على التكبير والمص راد بيان البع المعهود
 ولهذا ائده بالنسبة واذا دخل مكة ابتداء بالمسجد اي بالمسجد الحرام والمراد بالابتداء

بما نراه

يد على الفور كما هو المتعارف من عبارة كالمواقعة في كلام العادي وذلك بعدم الشروع
 في عمل آية قبله مما لا بد منه او ما تقدم من مالا بد منه في الدخول في المسجد فلا ينافيه فلا يرد النقص
 بتوضيحه رسول دم حين قدم مكة قبل الطواف على ما روى في العيصين من عايشة ربه
 انهم اول شئ بدأ به حين قدم مكة ان ترضاه ثم طواف بالبيت ومن الغافلين في هذا المأ
 من قال في شرح ما ذكر من الكلام يعني لا يستعمل بعل آخر ولم يحسن في طلاقة العمل لان
 لا يكره في سباق النفي في هذا العموم وقد عرفت انه لا وجه له ولان المقصود زيا وابت
 اي الكعبة شرفها الله وموقبه اي في المسجد الحرام ولا يخفى ان هذا الوجه قاصر عن بيان
 اعتبار بقية الفور فلا بد في تمام التقريب من التفهام مقدمة اخرى وبيان الطواف بمنزلة
 الصلوة فلما ان حق من زاد المسجد ان يصلي فيه كما دخل بحجة المسجد كذا حق من قصد
 زيارة البيت ان يطوفه كما وصل اليه ولا يفره يلا دخلها ليلا او نهارا فان قلت الضرر في
 دخولها لسكان محتملا فاجيب الى نفيه وانما الضرر في دخولها نهارا فغير محتمل فواجه زيادة
 قوله او نهارا قلت لما كان مبني الحج على ترك المعتاد والاعمال على تعبير العادات كان محتملا
 ان يكون دخول الحاج مكة على خلاف العادة فزيد قوله او نهارا دفعا لانه اليوم اي لا يدخل
 النقص في حجة دخولها ليلا كان او نهارا هذا ما يجب جليل النظر والذي يجب دقيق
 النظر هو ان نفي الضرر عن دخولها نهارا التأكيد نفيه عن دخولها ليلا باطلها بالسوية بينهما
 وذلك انهم اذا ارادوا المبالغة في نفي المحتمل يعطون عليه نفي غير المحتمل باداة التسوية
 وليس قصد الى نفيه بل الى التنبه على ان ذلك المحتمل كذا في عدم الوقوع قطعا وقد سكت
 كثيرا هذه المسئلة في الكلام القديم كما في قوله ثم اذا جاء اجلهم لا يستأفون ساعة ولا
 يستعذبون لانه دخول مكة فلا يحسن باحدهما لا كلام في عدم الاختصاص باحدهما و
 جواز الدخول ليلا كان او نهارا انما الكلام في انكراهة هو في لغة السنة فان المراد من الاثر
 المذكور والامر من تلك الجهة فالوجه المذكور لا يجدي نفعاً في دفع هذه المحتملة فكان حجة

بما نراه

ان يتكلم بما روي عن النبي ان النبي دم دخلها ولها راد دخلها في حجة مكرار في عمرته
ثم يقول ما سواد في حق الدخول لاداء ما به الامام واما روي عن ابن عمر انه كان بيني
عن الدخول ليل فليس تقرب السنة بل شغف على الحاج من السراق وروي عن عمر
انه دخل في رمضان لعمره واناس يصلون التراويح فعلى معهم وكذا روي عن الحسن بن
رضا انه دخل مكة ليل فطافا ومن قال وانا دخل النبي فمنا راحة الله في البيت
على الناس ان ينزل وكيف ينزل يعني قول الغفول عن نزوله ولم يلبس البياض لم يتوسم
الكرامة في الدخول ليل واذا عاين البيت كبر اي قال انه كبر اي من كل كبر في شرف المنظر
للتعبم ويدخل مكة كعبته المعطية فقيم من معنى كبر من هذا البيت بطريق البرهان وهو المبلغ
ومن غفل عن هذا قال اي من هذه الكعبة المعظمة وحمل اي قال لا اله الا الله ومعناه التبرئ
عن عبادة الغير مطلقا ويلزم التبرئ عن عبادة البيت المذكور وهذا ايضا المبلغ من تقصد التبرئ
من عبادة غيره موصو ومن لم يتفطن له قال ومعناه التبرئ عن توهم عبادة البيت ثم ان
التبرئ عن عبادة لاهن توهم الغير ملك العباد فلا وجه لزيادة عبارة التوسم ومن عطا ان
النبي دم كان يقول ذا القى البيت المحذور ببيت من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر
وعذا ببيتهم ويرفع يديه ومن اسلم نادمية طلب الجرم بل صاحب فان الدعاء عند رتبة
البيت مستجاب ويحكم بعين في كل اي في المبسوط بمشاهد الحج المشاهدين مواضع
الخصور جمع شهد من شهد المكان اذا حضره من الدعوات الماثورة بل في دعاء
وعاجاز لان التوبة بدعي باله قد اذ بصير لمن تكرر محفظ فينبغي ان يذكر ان تترك
بدل من شرفا وان تبرك بالمقتول كما اي بالاثورة من الدعوات المحذور وعن ابن
عمر انه قال بسم الله والله اكبر وروي عن كحول ان النبي دم انظر الى البيت قال اللهم
رويتك تعظيما وتشريفا وتكريما ومهابة وروى ابو القاسم الفقيه ابو الليث في الخواص اذا دخل
الحرم يقول اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى

باب الدخول

باب الدخول

باب الدخول

واذا نظر الى البيت يقول اللهم انت السلام ومنك السلام حينئذ بنا بالسلام
انهم رويتك هذا تعظيما وتشريفا ومهابة ثم ابتداء بالحج والاسود لا ابتداء بالسجود
احكام بالصلوة بل بالسلام والطواف الا ان يكون الامام في الصلوة ادخاف فويل للوقت
وان ابتداء من غير الحج لم يذكره محمد في الاصل واختلاف المتأخرون فيه فقال بعضهم لا يجوز ركعة
ذكر في الرقيات وقال فيكون يجوز الا ان يركب السنة فما استقبله ورفع يديه
وطوف كعبته الى الحجر حذو وتكبيره كذا في شرح الطحاوي ويستقبل بباطن كعبته القبلة عند
افتتاح الصلوة واستلام الحج وقنوت الوتر وكبير العبد ويستقبل بباطن كعبته الى
السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبغفات وجمع وعند الحجرتين وذكره احكام الشهيد
في باب القيام في الغريضة من الكفا في نقله عن ابي يوسف وكبره وهلك لما روي كحول
ان النبي دم اذا دخل المسجد بدأ بالحج الاسود فاستقبله وكبر وهلك ويرفع يديه لانا
هذا التكبير تكبير يفتح به الطواف فبسن الرفع كالتكبير الذي يفتح به الصلوة لان الطواف
باب صلوته لاحد الطحاوي سند الى طاووس عن ابن عباس عن النبي دم قال الطواف
باب صلوته لانا ان الله قد احل لكم المنطق فمن نطق فلا يملك الا تجير ومن قال والى الطواف
باب صلوته بزيادة الواو العاطفة زاعما انه تعليل اخر لاصل المدي فقد اخطا كما لا يخفى لقولنا
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن ودعا الشيخ ابو جعفر الطحاوي في شرح انا اننا سندنا
الى ابن عمر وابن عباس عن النبي دم قال ترفع الايدي في سبع مواطن في افتتاح الصلوة
وعند البيت وعلى الصفا والمروة وبغفات وبمزدلفة وعند الحجرتين وفي شرح انا اننا ايضا
سندنا الى ابراهيم النخعي قال ترفع الايدي في سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي التكبير
للقنوت في الوتر وفي العبد عند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وجمع وغفات وعند
الحاير عند الحجرتين فعلى هذا الاستكمال لعدم الدلالة على نفي الزيادة واما على ذكره المص
لمشكل لان مجموع المواطن المذكورة في المسنين المذكورين يزيد على السبعة وقد مر في

باب الدخول

العلوة ما يتعلق بهذا فقد ذكر وذكر من قبلها استلام الحجر استلام الحجر فقال السلام
وهو الجدية وكذلك حمل العين يستحوذ بها معناه ان الناس يحسونه قال النازمي وقال
في ديوان الادب استلم الحجر اذا لم يبق له ما يتناول وعند الفقهاء الاستلام ان
يضع كفه على الحجر ويقلبه بقية قال استلمه اي قال المصنف في البداية على مختصر الامام ابي الحسن
العقدي قال الامام المذكور كما توهم والاصل في استلام الحجر روي في صحيح البخاري والسنن
مسند الابن عمر انه جاء الى الحجر فقبل فقال لي انا اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت
ابني عمر يبتلك ما بكتك مثل فبلغني انه عليه السلام قال اما الحجر فينفع فقال له عمر وما منفعته
يا خن رسول الله فقال سمعت رسول الله يقول ان الله تعالى اخذ الذرية من طهر آدم
وقررهم بقوله الست بركم قالوا بل ابي ادع اقرارهم في الحجر فمن استلم الحجر فهو يوجب العبد
بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة وروي الترمذي عن طريق ابن عباس عن ابي عبد الله
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس اني قد بعثت اليكم رجلا من قبلي
او استقبل ان استطاع من غير ان يؤذي احدكم لاروي ابو جعفر الطوسي في شرح الآثار
بسنداه الى ابي يعقوب قال سمعت ابي الحسن عليه السلام يقول في حق الحجر في شجرة
كان عمره رجلا قويا وكان يزاحم على الركن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها
الرجل انك رجل قوي وانك على الركن فاستلمه واذا رايت خلوه فاستلمه والاقابة وامسح
قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى طويلا فاذا هو به من الخطاب رده فقال يا عمر
هنا شك العجرات حبة ابن ماجه وقال الحمد لله انك رجل يد عبارة الحديث علي بن ابي حمزة
بن حنبل يا عمر انك رجل قوي فلان زاحم علي بن ابي حمزة في الضعيف ان وجدت خلوه فاستلمه
والا فاستقبله وحمل وكثيره ولان الاستسلام سنة والخروج عن ابي الحسن واجب
والايمان بالواجب اذ لا يان بالاسنة اذا امتنع عنها مثل قد ترك الواجب لا فاقية السنة
فانظر الى موضع النجاة لاقامة واجب بان من سن الهدى فيمنع فيه ترك الواجب فيجوز

عكس الاستسلام وان اختلفا وهو الاستقبال والاختلاف للثبات وعلى كل واحد منهما حجج
يدوم العقور في تحليل المصنف اعم الى الاول فلان في تمامه تعيد السنة بان لا تكون سنة
الهدى واما علي الثاني فلان في تمامه من تعيد ما بان يكون الواجب مخالفا ما روي في الاول
من ان الواجب درجة اعلى من درجة السنة مطلقا فالصواب في جواب ان يقال ان النظر
الى موضع النجاة حرام الاخذ بالضرورة فلامرته النظر اليه وقت النجاة ولا ترك الواجب
الاخذ بالضرورة فاللامر انك في كبرية بضرورة اقامة سنة هي من شفاير الاسلام لا
ترك الواجب لاقامةها والفرق واضح والمخروج هو الثاني دون الاول فتأمل كالموجود في
الرجوع عود الفرق ما بين سائر النجاة الى منتهى من الخلقة في اكتشاف والفرق بالفتح
عليها وبالكسر الكبرية وهو من التمرعة لانه العفو ومن العرب والهمز هذا هو الثاني في التمام
جمع شمره في دوسنة من العثول وهو عفو والغفل لما روي انه طاف عن ابي عبد الله
قال طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على بعير يستلم الركن من الحجج رواه البخاري في صحيحه وعن
ابي الطيلى قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلة يستلم الركن بمحذوم يتقبله رواه
في السنن والحجج بكسر الجيم وفتح الجيم بعد اتمام السنة المهمة عود معوج الركن كالعوض
واستلم الاركان يعني الحجر الاسود والركن اليماني واطلاق الجمع على الاثنين ليس بعز
ومنهم من يجمع باعتبار تكرار الاشواط فعدم وتخصيصها بالامارة هذا لا بد منه الا ان يستلم
غير ما على ما ياتي في الكتاب بيانه ولا يلزم منه ان يكون الجمع باعتبار التكرار كما سبق الى
هم من قال في شرح ما ذكره يعني الحجر الاسود والركن اليماني وبعده باعتبار تكرار الاشواط
وانما قلناه لانه ذكر في الكتاب بعد هذا فانه لا يستلم غير ما لم اعرف ان لجمه وجه
آخذه به مما يلي الباب ويسمى الملتزم وهي العزبة التي بين الحجر الاسود والباب يطوف
بالبيت سبعة اشواط اي سبع مرات وهي جمع شواط كاطواد ووطود وهو روي
مرة الى الغاية والاصل هنا روي البخاري في صحيحه بسنداه الى نافع عن ابن عمر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم

ثمة اشواط وث في ربيع في ابي العزة وان لم يطلع في ابي العزة ذلك استسببنا
 اجمعت لما رواه الترمذي والمعتبر عندنا استقبال الاكثر من اجل ان الاستقبال لمن
 كذا في الجاهل دون اسماء كما كان يفعل في سائر الادعية لانه في اصل الاستقبال كان
 اليك كذا في اليد ثم اخذ عن يمينه القائل هو المص لا القديري كما توهم والخصم في يمينه
 بالطريق للوجه والمرد بان جهة الطواف لا بيان مبدئية كما توهم لانه قد جعل بقوله ثم ابتداء
 بالوجه الاسود وان افتتح من غيره لم يذكر في الاصل من اختلاف المتأخرين فيه فقال بعضهم
 لا يجوز تكملة في الرقيات ووجه ان الام بالطواف جعل في حق البداية فالمتي فكل ما في
 بيان اللفظ من البداية به وقال فيكون لان الام بالطواف مطلق كمن السنة
 ما ذكر في الكتاب وانما قيد باليمين لانه لو اخذ عن يساره بعد بطوافه عندنا ولكن
 عليه ان يعيد مادام بكلمة وان رجع الى جهته قبل الماعادة فعليه دم وقال الشافعي لا يفيد
 بطوافه لما روينا عن ابي اسلم الجعفي ثم اخذ عن يمينه اما حديث البداية بالوجه والافضل عن غيره
 ففي صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله قال لا اقدم النبي ثم بكلمة بدا بالوجه فاستلمه ثم مضى على يمينه
 فزل ثلثا ومضى اربعاً واما حديث الاضطباع ففي سنن ابى داود عن ابن عباس
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعمر من الجعرانة فركبوا البيت وجعلوا اربعة ثم
 ابا لهم ثم قدفوا على عاتقهم اليسرى وبي سنن ابن ماجه وجامع الترمذي عن علي
 بن ابي بصير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطجاً بين يديه فركبوا البيت وجعلوا اربعة
 فاحد يمين سباطه والا اضطباع فقال من الضيق وهو العصد واخذ اضطباع كمن
 قد عرف ان ما الاضطباع تبدل طاء اذا وقع في آخره فطبق ويسمى ان يسطع قبل
 الشروع في الطواف والاضطباع ان يجعل رداءه نية بقوله ان يجعل علي يمينه يعني
 الجعل اظهر الوجه تعدياً اضطجع بنفسه في قوله وقد اضطجع رداءه ومن لم يلبس لهذا
 الوجه خطاه في ذلك فقلنا صاحب المغرب فانه قال تعالى اضطجع ثوبه واما بطوافه

في قوله

في قوله

في قوله

وقوله اضطجع رداءه وهو وانما العذاب برداءه تحت ابط اليمين ويلقيه على كتفه اليسرى
 قال الجوهر في نفي الصحاح والاضطباع الذي يؤمر به الطائفة بالبيت ان تدخل الدوا من تحت
 ابطك اليمين وترد طرفه على يدك وتبدي يمينك الى اليمين وتغطي الاربعة وسبقتي
 بذلك لبدء الضيعين وهو التباطيضا وهو سنة ولو ترك الاضطباع والرجل لا يجب
 عليه شي بالاجماع وقد نقلت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مره عن النبي وم قبل ذلك فلا فائدة
 في الاجابة فانه قصر بذلك التعليل بقوله وم سنة الا انه قصر بقصر ويجعل طوافه من
 وراء العظيم اي من خارجه والوراء اسم للجهة التي يوارها الشخص من خلفه وقام ذكر
 في كشاف ومن قال ورا في الاصل قد جعل طرفاً ويضاف الى الفاعل في رداءه ما يوار
 به وهو خلفه والى المفعول في رداءه ما يوار به وهو قدامه ولذلك عدي من الاضداد وفيه زغال
 عن قوله قبل ارجعوا وراكم فان ورا اضعف في المفعول والمرد بان خلف لا يظلم
 من البيت العظيم اسم لبناء المحيط بالبحر فاعل بمعنى المظلم بمعنى الكسر وهو محوطة بمدور
 على صورة نصف دائرة خارج عن جدار البيت من جهة الشمال تحت الميزاب ففي قوله فيه
 الميزاب تولع وتوله سمي جدار منظوفه لما عرفت انه فرجة بين البيت العظيم والخطيم
 نفس عبد الجوهري في الصحاح وقال المطرزي في الغرب والجزر بكسر ما احاط به الخطيم ما يلي
 الميزاب من الكعبة ومن النافذ من في هذا المقام من قال في شرح ما ذكر من الكلام وسمي الخطيم
 جدار كسر الحاء المهملة وهذا لان الخطيم من البيت والاضافة في التعليل من العلل كالتعبير بالنور
 وهو من البيت ليس الجرح كل من البيت بل ستة اذرع منه من البيت واما عده لرسن
 الحديث عائشة ردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ستة اذرع من الجرح من البيت واما اذ ليس
 من البيت رواه مسلم في صحيحه والظاهر من كلام المص هو ان يكون كل من البيت وكذا
 الظاهر من قوله من البيت ان يكون كل من البيت فان الخطيم من البيت هذا من قبل النقل بالمعنى
 بناء على ما زعمنا الخطيم هو الجرح وعبارة الحديث فيما عداها هي في شرح الآثار من هذا الى

في قوله

في قوله

في قوله

الى الاسود بن زيد عن عائشة رضي الله عنهما عن النبي قال من نجا بها حين سألته
عن الحج ثم مات قلت ما منهم ان يدخلوه فيه قال حجوت بهم الفقه وفي سنن ابى
داود وجامع الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قال كنت اجتمع ان ادخل البيت واصل فيه واخذ
رسول الله عزم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلى في الحجر اذ اردت دخول البيت فانما هو قطعة
من البيت وان فوكت لفقه واجين بوا الكعبة فاخرجه من البيت قال الترمذي
حسن صحيح وفيما روي البخاري في صحيحه بسنده الى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن عائشة رضي
الله عنها الزيادة فقلت يا رسول الله الا تروى ما على قواعده ابراهيم وم قال لولا ان فوكت
بالكعبة لعلت وفي رواية عروة عنها رضي الله عنها ان فوكت حرس عبد جاحلية لامر بآل
همم فادخلت فيه ما اخرج منه والزفة بالارض وجعلت له مابين بابي شريقا وبابا غربيا
فلعلت به اساس ابراهيم وم فذلك الذي تمل بن الزبير علي عهده كان عبد الله بن
زبير رضي الله عنه في خلافة و بناء على ما احب رسول الله ان يكون عليه فلما قل عاده الحاج
عليه كان يحبه عبد الملك بن مروان ومن دهم ان الحاج عليه براه حن قال كره الحجاج
بناء الكعبة على ما فعل ابن الزبير رضي الله عنه ففقد بناء ما و اعادة عليه في الجاحلية فقدم
فلم يبايعه الطواف من وراء الحطيم اي فنادى ما روينا على ان الحج من البيت يجعل الطواف
من وراء الحطيم حتى لو دخل الغزاة التي بينه وبين البيت لا يجوز اي لا يحل له ذلك فعليه ان يعيد
ليؤديه على الوجه المشروع فان لم يفعل ذلك بل عاد على الحج فقط جاز وان لم يفعل ذلك ايضا
حتى يرجع الى حاله فيما في حكمه في باب الجنائيات وبعد البيان والذي اي ذكره الحسن ان
قال كلام الحسن في هذا المقام واضمح غير محتاج الى البيان لم يقف على لم امانه اذا استقبل
الحطيم وحسن لا يجزيه الصلوة جواب سوال فقد رتد بغيره لو كان الحطيم من البيت لجاز الصلوة
اذا توجه المصلي اليه لان شرط الصلوة التوجه الى شطر البيت وتقرير الحجاب فالأجوز الصلوة
اذا توجه اليه دون البيت لان التوجه الى البيت فرض ثابت بغير قطعي وهو قوله ثم تولوا وجوهكم

شطره وما ثبت بغير قطعي لا يثبت بغير قطعي احتياطا لان فرضية التوجه بغير الكتاب
كان حقا ان يقول بغير قطعي لان العبرة بكونه قطعيا لا بكونه من الكتاب لو كان منه ولم يكن
قطعي لكان له بل قطعي لانه لا يتم به التقريب ولو لم يكن منه وكان قطعي لكان له لانه لا يتم به
التقريب وقام الكلام في هذا المقام قد مر في باب التيمم فذكره للاحتياط في الطواف الركن
ورأيه قلنا في كل من المقامين يجوز الاحتياط كما هو الاصل فيما يتعلق بالعبادة وذلك ان الحج
ان كان من البيت فقد ادى ما وجب عليه بيقين وان لم يكن منه فلا يضره الطواف حول
ومن قال ينبغي ان يطوف حول الحطيم يخرج عما يخرج عليه بيقين لم يصح في قوله ينبغي ان الظاهر
منه عدم الوجوب وقد عرفت انه واجب و سئل في نسخة الاول ان الاشواط من الحجر الاسود
الى الحجر الاسود وقال سعيد بن جبير وعطاء وطاوس وبجاءه لا يرمل على الركن اليماني والحجر
فانما يرمل من الجبل الآخر وهذا السن يصح ما حدث الطحاوي سند الى ابى الطفيل وقال
رمل رسول الله وم من الحجر الى الحجر وروي ابو داود في سنن بسنده الى ما نفع ابن
عمر رضي الله عنهما من الحجر الى الحجر وذكر ان رسول الله لم يفعل ذلك ثم انه سئل وقال ابن عباس رضي
الله عنهما ليس سنة وذلك ان النبي لم اضطجع ورمل يعني وذلك ان المشركين اخلوا مكة في
عمره الغضا وصعدوا الى جبل فبعثوا وقالوا ان قريش تذبذبا وهاهناهم فاضطجع رسول الله وم
ورمل رجم الله امر ابري من نفسه طردوا هذا المعنى قد زال وهذا ضعيف لان النبي لم رمل في
حجة الوداع ومي بعد الفتح بدليل ما روي البخاري في صحيحه بسنده الى سالم عن ابيه قال رايت
رسول الله وم حين تقدم مكة اذ استلم الركن الاسود اول ما طوف بحب ثلثة اطواف
من السبع وفيه ايضا سند الى ما نفع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سئل النبي ثم ثلثة اشواط ومثني اربعة
فالحج والعمرة وحدث الطحاوي في شرح الآمانه بسنده الى جابر رضي الله عنه قال طاف رسول الله وم
فالحج والوداع سبع اطراف فثلاث ومثني اربعة فاعلم بحجته الاحاديث ان الرمل من سنن
الحج التي لا ينبغي تركها وليس متحان السبب في الاصل ما قال ابن عباس رضي الله عنهما ولكن يقال الحكم

مستغن من بقاء السبب كما في رجلي الجار سببه طرد الشيطان من ابراهيم ثم بقي
 ذلك وان زال السبب كما في الخافضة في صلوة الغار فاعلم ان سبب مغالبة الكفرة والاعمال
 رسول الله يوم ما قال تموا الغوا فيه تعلمكم تغلبون وقد بقي واجبا بفعل رسول الله يوم وان زال
 سببه والى هذا اشار عمر بن الخطاب لما اراد الرمل في طوافه فقال علام احمد كتيبي وليس بهما
 من اراسه وكنتي رابت رسول الله يوم ينعله واقعله ابتاعه فانه قال قلت ليس الحكم يمتني
 بانها السبب على ما ترى في كتاب الزكاة في سقوط حصة المؤلف ولو بهم طالت الحكم يوم ومع
 الدليل لابع السبب فالاصل ان يبقى الحكم ما بقى الدليل وان زال السبب الا اذا كان في الدليل
 الي تعيل الحكم سبب كما في المؤلفه ولو بهم فان فيه اشارة الي تعيل الحكم ذلك لتليف قلوبهم
 فالاصل في مثل ذلك سقوط الحكم عند زوال السبب والرمل ان يعجز في شبهة التفتين الحرة
 حرمان مخصوص بوجه آخر كانه المدافعان الى المهرتين المتعاقبات ان يكون احدهما الي
 قام الهما زوالا في الحق كانه في حق فيه فلا يلزم ان يكون المهر بالجدب والدفع كما توهم
 كالباذلة بنجر بين الصفيين البارز من بين رالي قرنة لهما رنة والبنجر هبة مخصوصة في الشيء
 يظهر بالاحمال جلادة وذلك مع الاضطباع قد عرفت فيما سبق ان الاضطباع سنة
 في الاشواط كلها فلا حاجة الي اعادة هنا على تقدير اعادة ينبغي ان يعاد على وجه التعميم لا يرد
 الاثنية ايضا وكان سببه اكلها بالجلدة اي سبب ورود ذلك الامر لاعادة الحكم المذكور ولقد
 بقي بعد زوال السبب على ما تم تفصيله حين قالوا حين ظرف زمان استتير لتفصيل مكان
 حيث ظرف مكان وقد استعار له واعلمنا انه استتير له لعدم الصحة بالنظر فيه لان الانها
 المذكور لم يكن وقت قولهم بل كان سبب تولمهم اقصتهم حتى يترتب يقال فضاء المريض
 اي اقله ويترتب مدينة رسول الله ومكة في ديوان الادب ثم بقي الحكم بعد زوال السبب
 لما عرفت ان الحكم يبقى ما بقى الدليل ولا يزول بزوال السبب فيه ردنا لعل ابن عباس قد تم
 تفصيله في زمان رسول الله يوم على ما روينا جابر بن عمر بن الخطاب يوم في حجة

في حجة بنجر بين الصفيين البارز من بين رالي قرنة لهما رنة والبنجر هبة مخصوصة في الشيء

حجة الوداع فزل في الثلث الاول ولم يبق من المسلمين احد بمكة وقبضه وتبعه في
 زمان خلفاء الراشدين رضي الله عنهم وسائر الصحابة رضي الله عنهم فذلك بعد زوال السبب
 وبمضى في الباقي من الاشواط على هيئة لانها هي الاصل في العبادة والرمل يترتب على
 خلاف القياس بفعل الرسول م واجبة بكسر الهاء ونقح النون الكسنة والوقار فعل
 من الهنون هو المقول من كل رسول الله يوم نقله سلم وابوداد والس في ابن
 ماجه واهد بن حنبل فان رجع الكس في الرمل قام اي وقع على قدميه ولا يتعد
 الى ان وجد مجالا للرمل لانه من سكن الطواف ولا بد له من يقف حتى يعمه على وجه
 السنة بخلاف استلام الحجر الاسود فان له بدلا وسواء استقبل في القف لانه اذا رجع
 بل يكتفي بالاستقبال وان غدا الاستلام واستلم الركن اليماني والاصل في السنة
 الى اليمن والشم بني وشامي ثم حذفوا احديهما في السنة وعوضوا عنها الفاتحة
 اليها والاشارة وصحح في نظام الرواية قال ابو بكر الرازي في شرح مختصر
 الطحاوي اما الركن اليماني استلمه فحسن وان تركه لم يضره في قول الجوهري
 وابي يوسف وقال محمد بن مسلم الركن اليماني وبفعل كما يفعله بالحجر الاسود ولا يستلم
 غيرهما اي غير الركن اليماني والركن الذي فيه الحجر الاسود لان الاستلام على خلاف القياس
 قد ثبت بفعل النبي م وهو مخصوص بهما ففي الحكم في غيرهما على اصل القياس كان يستلم
 الركنين حديث الطحاوي في شرح الآثار منذ الي نافع عن ابن عمر ان رسول الله لم
 يكن يمر بحذين الركنين الاسود واليماني انا استلما في كل طواف ولا يستلم حذين الآخرين
 فلما ثبت ان رسول الله لم يستلم غير الركن اليماني والركن الاسود لم يحجب استلامها
 لان الله تعالى قال لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لعدم الدلالة فيه على عدم الجواز
 بل لما من ان القياس يفيده ثم ياتي المقام اي ياتي بعد فراغه من الاشواط السبعة
 مقام ابراهيم وم وسواجر الذي فيه اثر قدميه وفي بعض النسخ قال ثم ياتي المقام اي قال

المعنى في المتن على وفق ما في مختصر القدوري او حثت بسم من المسجد لان الصلوة لا
تغتنق بمكان دون مكان قال في شرح العنكبوت على ركعتين الطواف في وقت يباح له
 الطلوع ويدل على صحة هذا ما روى ابو جعفر الطحاوي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 بعد طلوع الشمس وكان ذلك بمصر من العجوة رفر ولم يكن عليه احد جعل محل الاسماع فانها
 قد ذهب يوم الى ابا جادة الصلوة للطواف في جميع الاوقات لا روي عن ابن عباس
 عن النبي يوم قال يا بني لما في ان وتقيم هذا الامر فلما تمعوا احاطوا بهذا البيت وصلى
 احدى ساعته من قبل ان يمشوا في الجواب عند ذلك المذكور معارض بما خرج عن النبي
 من النهي عن الصلوة عند الطلوع وعند انقضاء النهار وعند الغروب والتبرج مع ما تقرر
 في موضع من الاصول ان الحرم يقدم على المبيع عند الجعل بالتاريخ ومن المتقدمين لشرح
 هذا الكتاب من تقدم في الجواب والحق في هذا الباب في باقي الابتنى عجائب كما ينبغي
 على ذوي الالباب لانعدام دليل الوجوب كما ينبغي ما في تقرير تعليل من القصور فان العلم
 دليل الوجوب ليس من خواص السنة بل يوجد في المستقبل ايضا ويمكن ان يقال ان السنة
 بمعنى الطريقة المسكونة في الدين ينظم المستقب عند فحاشا يقول لا خلاف في السنة
 بالمعنى المذكور فانما الشأن في انه ابلغ حد الوجوب او بقي في حد الاستحباب فاذا دلل
 على الاول بعينه الثاني وانما يعلم بالصواب ولنا قوله واما الاستدلال بقوله
واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى بكسر الخاء على صيغة الامر فيه وعليه ان الآية يحتمل قيل الم
 من مقام ابراهيم موضع المسجد احرام فامر بالتحاذة مسجد كما كان من قبله يستغف
 على وجه تمام الاستدلال بها وانما يقع الابرار وانما لها دوى الى الرشاد ولو قيل
 الطائفة فيبحث ويبحث هذا الحديث لم يعرف عند اصحاب الحديث ولم يوجد في كنه
 نعم فلهذا ما جاز في الصحيحين وسائر كتب الحديث لكن مطلق فعلمه لا يبلغ
 دليلا للوجوب لا يقال الراوي اذا كان عدلا لا يضر عدم وجود الحديث في الكتب المشهورة

١٠٠

١٠١

المشهورة لان ايراد الحديث على الوجه المذكور في مقام الاستدلال ليس من
 قبيل العناية لانه الوجه الصواب لا يحتاج الى هذا الباب بل ان النبي لم يأت الى مقام
 قواد واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فعلى ركعتين فقرأ فاتحة الكتاب وقيل يا ايها الناس
 وقيل مواضع اخرى ثم عاد الى الركعتين فقرأ فاتحة الكتاب وقيل يا ايها الناس
 صلواته كانت امتثال الامر الله تعالى والامر بالوجوب وقال السدي وقاداه امر وان يعلوا
 عند المقام واما قوله ثم لا انما ان الطلوع في جواب لا عرابي حين قال بعد ما علم الصلوات
 الخمس على غير من خلافها من دليل الوجوب ههنا لا نأمنه ترك الظاهر الامر
 في باب العيد من التمسك في سنة صلوة العيد وما قيل في غليل انه ترك الظاهر
 انما اجتمع على ان صلوة الجمعة فرض وصلوة العيد واجب ليس بتمام لان صلوة الجمعة
 فرض على الكفاية والمنفي في الحديث المذكور ما وجوب على سبيل العين فلا ينافي وجوب شيء آخر
 غير ما ذكر على سبيل الكفاية وصلوة العيد وجوبها على احدى الروايتين عن النبي في حقه ثم انما
 تجب عندنا على اهل الامصار والاعراب ليس منهم فلا وجه للاستدلال بوجوبها على
 ان الحديث المذكور ترك الظاهر بل يجوز ان يكون حديث الاعراب قبل وجوب هذه
 الصلوة فكذلك السعي يقتضيه وهذا لان السعي من غير الطواف لا يجوز قبله ويكره
 ان يفصل بين الطواف والسعي فصار لبعض اشواط الطواف والاستسلام من كل شدة
 سنة وهذا المعنى لا يوجد في طواف ما يكون بعده سعي لانه اذا لم يكن بعده سعي لا يوجد
 الملقى بالاشواط فلا يعود الى الجهر وسعي طواف الحجية لان حجة البيت كحجة المسجد
 ايضا طواف النفا وطواف اول العهد يعني العهد بالبيت مع قوله من من الى بالبيت فليجبه
 بالطواف وجه الاستدلال نعم امر بطواف الحجية ومطلق الامر للوجوب وسياق
 ثم روجه الجواب عنه بان الله تعالى ولما ان الله تعالى امر بالطواف حاصل ما ذكر من جهة
 الاحتياط لا يدل على وجوب هذا الطواف لاني الكتاب ولا في السنة والنسك مما لا

سأعبر في هذا فيثبت ليس بواجب في المأمور المطلق لا يتحقق الكثرة يعني أن
نفس الكتاب سكت عن إيجاب هذا الطواف ونقل الحديث لا يدل عليه بل الظاهر
منه الاستحباب فالمراد بتكرار في الكتاب بيان سكوته عن الإيجاب لا بيان دلالة
عليه عدم الإيجاب كما سبق لي وحسن اعتراف هذا بوجوه كثيرة مما انزلنا في قول
نعم إن المأمور المطلق لا يتحقق الكثرة لكنه لا ينافي فيه دلالة فيما ذكر على عدم وجوب التكرار
فلا يمتنع جبهته على مخالفيه على أن الاستدلال على الوجوب المذكور على تقدير تمامه كما
ينبغي وجوب هذا الطواف ينبغي وجوب طواف الصدر ووجوبه سلم عند استدلال
ثم إن طريقة الاستدلال المذكور منع الزيادة على النفس بخبر الواحد ومما ينافي على تقدير
تمام ما ذكرنا لو لم يكن فرق بين الواجب في الغرض والغرض ظاهر ولهذا لم يلزم ذلك
المذكور في القول بوجوب قراءة الفاتحة في الصلوة بقوله عدم لصاوة الأفعال كالكاتب
وقد تم فصل هذا في كتاب الصلوة وانما قلنا وتحريره لأن كلامه وهو هذا قلت هذا
استدلال ضعيف لأن القائل أن يقول سلمنا أن المأمور المطلق لا يتحقق الكثرة وسلمنا
أيضا أن طواف الزيارة هو المأمور بقوله ثم وليطوفوا كذا لأنهم إن لا يكون طواف السنة
واجبا بدليل آخر يوجبهم ولهذا قلنا بوجوب طواف الصدر وإن كان قوله ثم وليطوفوا لا ينافي
الكثرة على ما نقول أن ما قلنا عن الغرض في طواف القعود بل نقول أنه واجب بدليل آخر
وبين الغرض والواجب فرق فلا يثبت التكرار ويمازواه سماء حكمة جواب عن استدلال
المخالف بحديث يعني أنه لنا لا علينا كما في عبارة من الدلالة على أن المأمور بالاستحباب لا
لوجوب وذلك لأن التخيير في اللغة اسم الأكرام بتدبير الإنسان على سبيل التبرع
ولهذا لم يكن تخيير المسجد واجبا بقوله عم من دخل مسجدنا فليحج بركعتين والغرض بينهما
بوجوب أحدهما دون الآخر في حكمه ولا يرد على ما ذكرنا أنهم قالوا الوجوب رد السلام مع أن
الوارد في قوله ثم حجوا بأحسن منها المأمور بالتحية لأن وجوبه ليس بثلث لأنه لا ينافيها

لا ينافي دليله لأن الوارد فيها المأمور بالتحية حسن وهي ليست بواجبة وانما وجوبه بالاعتقاد
الوارد في هذا الباب وانه أعلم بالصواب واما الجواب عنه بحمل قوله فتحيوا على التمام
فليس بجواب وإن خفي بالعرض في الباب لأن شرطه تعذر الحقيقة والشرط
المذكور متفق وهذا لأن معنى الحقيقة للعبارة مناسبة للمقام ولما لم يأت في الكلام فلا بأس
للعهدول عنه كما لا يخفى على ذوي الفهم وليس على أهل طواف القعود أهل مكة في حق طواف
القعود ما جالس كما لم يكتف في المسجد في حق تحية المسجد ثم يخرج إلى الصفا فتمسك
عليه حتى يثبت هذا كاجبة وذلك لما روي في السنن عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الباب إلى الصفا فلما دخل الصفا قرأ إن الصفا والمروة من شعائر الله وقال بدأ
بما بدأ الله ثم فبدأ بالصفا فرقا عليه حتى رأى البيت فمكبره ثم ودعه قال في البداية للعود
على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا يثبت عليه وفي الدار والرواية من المروءة بعد عهدها
وكن يجب عليه عادة الشوط الأول يتبع على الوجه المشروع ولا يعده به عدل شافعي
حق يكون البيت تعالى منه أي بحمل يتعلق به الرواية من الصاعد هذا على التوسع الشافعي
والأما لتغيره ولا يتقال من حال إلى حال في جانب المراءى دون المراءى قال ثم يحيط بخوالمروة
أي قال المصنف في البداية على وفي ما قال المأمور القعود في تخضره ومن ومن أن الضمير يرجع إلى
المأمور المذكور فقد ومن يقال بخطه هؤلاء إذا نزل من رجا متوجها إليه ومن قال في شراي
ينزل من الصفا فاصدا نحو المروة لم يدر أنه لا وجب لزيارته نحوه لأن العقد في الصفا نفسه فإذا
بلغ الوادي مثل أن يطن الوادي بسا سول ولم يبق له إلا أن يمشي إلى ميلان آخر وأهمل
لنعلم أنه بطن الوادي فيسمى الجحجح فيما بينهم كذا ذكر خواهم زاده في بسوط وقيل أصله يمين
أمرسى بين الميادين الآخرين هذا على طريقة التقليد لا عرفان الميادين ليس ما حصر
قال في البداية فإذا كان عند الميل الأخير في بطن الوادي سعى حتى يجاوز الميل قال في النسخة تأخر
السعي بين الصفا والمروة إلى طواف الزيارة أو لم يكن واجبا فجعل ما جاء للعرض أو لم

كمن العلماء رخصوا في بيان السعي بقى طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت الطواف
 الربابة يوم شغل من الحج ورمى الجمار ونحو ذلك فكان في جعله بالعبادة وهو طواف القدوم
 تخفف على الناس الى هنا كعادته وقد مر ان سبعة طواف القدوم في حق الانا في ما ذكره من
 وجه التحقن في جعل السعي المذكور غير الطواف المذكور انما هو في حقه قال وهذا شوط ابي
 قال المصنف في البداية والاكشادة الى ما ذكره قبل هذا من قوله سعي الجبلين الا حقه من سعيها
 ثم يمشي على منتهى ما لا مروءة فيصعد عليها بتعل كما فعل على الصفا قال صاحب الخبر لا
 خلاف بين اصحابنا في ان الذاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة
 واما الرجوع منها اليه حل شوط آخر ثم رجم في الاصل الى ان شوط آخر وكان الطواف
 لا يعتبره شوطا آخر والاصح ان شوط آخر انتهى فمن رسم ان في رواية الطحاوي والسعي من الصفا
 الى المروة ثم منها الى الصفا شوط واحد فيكون اربعة عشر شوطا على الرواية الاولى وينبغي ان يحتمل
 على الصفا فقههم اما ما لا خلاف في ان الطحاوي لا يعتبر الرجوع الى الصفا في هذا
 السعي الواجب يقول ان الحاجة اليه يحصل شوط آخر من الصفا لا يكون شوطا او بعض
 شوط اذا الشوط عنده هو الذي ما بين الصفا الى المروة وقد سبقه الى الوهم المذكور الامام
 الا سبجاني حيث قال في شرحه لمحق الطحاوي ويبدأ بالصفا ويختم بالمروة وبعد البداية شوطا
 والعود شوطا آخر وقال بعضهم بعد البداية والعود شوطا واحدا ثم قال وهكذا ذكر الطحاوي
 لانه قال يستاء في كل مرة تنفعا بالصفا ويختم بالمروة ولم يدرك ما عليه من الطحاوي في حرج في ان
 لم يجعل العود جزءا من شوط مروة اذ لا بد من الختم بالصفا فالاستدلال بالمنقول المذكور
 على ان الشوط عند الطحاوي بمجموع البداية والعود من قبل الاستدلال بما يدل على بعض
 المدعي واما ثانيا فلان الختم عنده بالمروة لا بالصفا على ما بينت عليه مرارا وقوع به سمك سائر
 وجهار فقولهم وينبغي ان الختم على الصفا وهم منه وقد سبقه اليه الامام السرخسي حيث قال
 في البسوط والاصح ما ذكر في كتاب لان رواة سكت سؤل الله عنهم اتفقوا على ان شوطا

في المروءة

بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي يصير اربعة عشر شوطا فان سئل قول جابر بن عبد الله
 على ان يكون الختم عنده بالصفا والعجب من ابي بكر الرازي انه بعد قوله بان الختم عنده بالمروة
 يقول كما قال الامام السرخسي وذلك انه قال في شرحه لمحق الطحاوي والعود في وقته
 عن النبي صلى الله عليه وسلم ما ذكره الا قوله يدعى في كل مرة بالصفا ويختم بالمروة فان هذا غلط ويحتمل على هذا
 اربعة عشر شوطا واما عليه سبعة اشواط ولم يدرك ان النبي الذي زعم على ان يكون الختم عند
 الطحاوي بالصفا بعد الصرخ بان الختم عنده بالمروة الغول بل زعم ما ذكره غلطهم ولعلهم
 من قال لا تعد مرة على تحطه احب كما يحطى ابن اخت خاتك بقى منها بخرم هو ان لا
 على حقيقة ما هو المشهور بتعلق رواية منك رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شوطا بينهما سبعة اشواط
 ليس بتمام لان الطحاوي ايضا يقول به انما خلافة في حلاله فانه يكره دخول الرجوع من
 المروة الى الصفا فله على خلاف ما هو المشهور فروايتهم منك رسول الله صلى الله عليه وسلم انما تقوم
 حجة عليه ان لو كان الشوط في روايتهم مقسرا وليس كذلك وانما كان لخلطه بحال
 لان مثل ذلك ليس مما تدرك بالراجحي انما بنية السماع وقد قال بعضهم ان اهل الحديث
 اوردوا في عاتق كتبهم ان النبي صلى الله عليه وسلم سعي بين الصفا والمروة سعي ولم يذكره وان البداية من
 الصفا شوط والعود من المروة شوط فيتمثل ان يكون طواف النبي صلى الله عليه وسلم على ما قاله الطحاوي
 ويحتمل ان يكون على ما قاله سائر الفقهاء وعلى الاول يحصل الخروج عن العدة بيقين فيكون
 الاخذ به اولى واما على قول ذلك البعض في توجيه ما قاله الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رقى على
 الصفا قال بنده ابدأ بما بدا الله ثم رواه جابر في السنن مراده مما ذكر قوله ان الصفا
 والمروة من شعائر الله فيعلم منه ان يبدأ من الصفا في كل شوط لان الحديث مطلق يشمل
 البداية في كل شوط فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون المص من الصفا الى المروة
 والعود من المروة الى الصفا شوطا لا محالة فطور فيه اذ لا يلزم من كون البداية في كل شوط
 من الصفا ان يكون المعنى من الصفا الى المروة والعود منها الى الصفا واحدا لا محالة ان يكون

سبجاني

في المروءة

رواه جابر بن عبد الله

الشوط عبارة عن لزام من لزامها وحده ويكون العود منها اليه ضرورة تحصيل الذات
 منهم فافهم وقد عرفت فيما سبق ان مختار هذا الالزام ان الختم عنده بالمرور ولو كان الرجوع
 عنده معتبرا لانه لا يخلو من شوط آخر لوجب ان يكون الختم عنده بالصفاء ثم انما لم يجب
 في قوله رضاء جابر رضاء في الشئ فان الرواية في الشئ لا يصحها الجابر فالصواب
 ان يقال روي عن جابر رضاء في الشئ وكذا قوله ان المغول في قوله عم بنده محذوف
 والمغول اذا كان محذوفاً بقدر اهم الاشياء لا اختها لعدم الاولوية فيكون حذف تقدير
 الكلام بنده لكل شوط من الاشواط بما بدا الله تعالى به اي بالصفاء فيكون الامر على ما قاله الطحاوي
 محل بحث وهو ان تقدير الامر عند عدم القرينة بخصوص بناء على اصل يعرف عندهم وهو ان
 الزيادة على ما يندفع بالضرورة لا تتم الا بدليل يدل عليها وموجب هذا الاصل ان يكون
 تقدير الكلام بنده مجموع الاشواط بما بدا الله تعالى به لعل واحد منها لا يندفع بالضرورة
 بدونها فالاصل فيمنك به القائل المذكور عليه لانه فافهم واعلم انه خلاف في شوط الطواف
 فانه من الحجر الى الحجر باتفاق الفقهاء انما اختلف في شوط السعي فانه ينتهي بالمرور عند الحجر وروى
 بالصفاء عند الطحاوي وهذا الفرق ليس لان الطواف دوران لا ياتي في الاخرة دورته فيكون
 المبدأ هو المنتهى بالضرورة والسعي قطع مسافة بغير تكرار فيقف عند ذلك لا يتعنى عوده على
 به كما سبق بعض الاوام لان كون السعي على نهج الاستقامة لا يابى عن اعتبار شوط
 على وجه يكون مبدؤه منتهاه وكشوط الطواف فذا الفرق بينهما على السمع لا على الفعل فان
 الطحاوي انما قال ما قاله رواية لادارية علي ما افهمه صاحب السبيل حيث قال فيما قال الطحاوي
 ان اختلف ظاهر الرواية ثم انه اخذ ما رواه مذهباً فذلك منسب اليه بعبارة عنه الى هنا
 كلامه لا يقال لو كان المعنى على ما قاله الطحاوي ونقل سد كل شوط بالصفاء لانا نقول الكلام
 في محل ما ذكره من انما قال الطحاوي ولا في بقية له ثم اختلف وما قيل في النسبة الى الطحاوي
 ما لا يرتفع من الختم بالصفاء سداً بالصفاء ويحكم بالمرور خلاف لابي جعفر الطحاوي وفي هذا الا

روى الطحاوي
 سائر الروايات

لانه قال سداً ذلك سبع مرات سداً في كل مرة بالصفاء ويحكم بالمرور انما خلا في ان يغير
 في كل شوط البداية من الصفاء والختم بالمرور والجمهور يعتبرون بداية الاول من الصفاء وختم السداً
 بالمرور ففهم يعتبرون الرجوع من المرور الى الصفاء شوطاً آخر وهو لا يعتبره وهكذا التفصيل
 يتبين فاما قيل فيه اي في قول الصبيدائي من الصفاء ويحكم بالمرور نفى لقول الطحاوي انه
 بطوف بينهما سبعة اشواط من الصفاء الى الصفاء وهو لا يعتبر رجوعه فلا يجعل ذلك شوطاً
 آخر لقوله عم ابدوا بما بدا الله تعالى فان قال العبرة لعدم اللفظ بالخصوص لسبب قد ينفى
 بموجب عموم في التنصيص والدين والضوء اما الاول فلان التنصيص سداً بالمرور وقد بدا بالجمع واما
 الثاني فلانه سداً بالدين وقد بدا في الكتاب بالوصية واما الثالث فلان المتوضي سداً
 بغسل اليد وقد بدا في آية الوضوء بغسل الوجه قلت اما مخالفة في الاوليين فبالبيان
 الفعلي من الشارع فكان الغسل المذكور مخصصاً به واما الثالث فلان مخالفة في الثانيان الترتيب
 في الوضوء على وفق ما ذكر في كتاب مدعي حيث سداً بغسل الوجه اذ اشترع في الوضوء
 وتقديم غسل اليدين الى الكرسيين على وجه السنة علم ان فيه ايضاً بيان فعلي من الشارع
 لقوله ومم ان الله كتب كما لم يفرق بين الركن والشروط والافانتمسكت بما غايتهم من السبل على
 شئت الامر منها والشروط في درجة من الركن فهو متعين عند فقد الالة على شئت الا على
 ولكن ان تقول ان الامر بالسعي تعالى على وجوبه وهو القدر المستشكك بين المذهبين لا
 على الركنية وذلك ظاهر وانما كيد الاستفاد من قوله كتب عليكم بقر معنى الوجوب ويعتبر
 بدفع احتمال المذهب ومعنى الركنية امر ورا ذلك لا ينتهي اليه قوة خبر الواحد خصوصاً في اعظم
 شغاية الاسلام ومثلما فعل لا باحة كما قال في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من
 خطبة الله وما استعمل بلا باحة يعني حصل الايجاب فاني الايجاب على وجه الركنية ورد
 القاض في تفسيره بان نفى الجناح يدل على الجواز الداخل في معنى الوجوب فلهذا دفعه ولكنه
 مردوداً لا خفاء في ان الاباحة والتخيير بين الفعل والترك هو المنبأ دار الى الفهم فامس رفع

انما من الجنبين من انما من الجنبين

الوجوب دون الركنية فانه ان اجاب عنه بان اعراضه عنه لان رواية ضعيفه في الصلوة
اجواب ما استقف عليه باذن الله ثم كبت استجباً بان قلت لا حاجة اليها سائل
بل لا وجه له فان الوجوب والاستحباب على مصلح اهل هذا الفن لا يجتمعان وقد مر ان
الكتاب واجب عندنا قلت بل الكتاب ومواسعي بين الصفا والمروة اي المشي
بسرعة سبقت ان الموجب عندنا اصل المشي بينهما ومن هنا خرج اجواب الموعود
وذلك ان تقول ان الامر بقوله فاسعوا للوجوب في اصل المشي ولا مذنب وصفه والنج
بين معني الامر بخبر اذا كان في مجلس على ما في كتاب الوصايا وهذا الاعتبار الدقيق
قد حقق على النحل من ائمة الفروع والاصول فلهذا لم ينقل عنهم كلام من هذا النوع في محل
من المحال المحتمل كما في قوله تعالى يعني على قول من قال ان الآية المذكورة غير منسوخة وانما
اختاره المصنف لان التوفيق بين النصين هو الاصل ولا يصح ان ينسخ احدهما بالآخر
الا عند الضرورة الامر لان الامر لا يقتضي التكرار وما كبر وجوبه من الصلوة والركوع
ومخبرهما انما كثر لان الشارع علق وجوبهما بسبب مسكرة والتغفل بالشيء غير شريع
لثبوتها بالنفس على خلاف القياس لان معنى العبادة على السكوت فلا مساع لثبات شريعة
تكراره بالقياس معام الناس فيها ان يخرج اليهم من جملتنا عليه الناس فيها كيفية الاحرام
بالجوامع والامانة فالتماثل في تعليمهم فيها بل هي مما يعلمهم في الخطبة الثانية فحكم من هذا ان
المصنف ترك ما حقه الذكر وذكر ما حقه التكرار فالحاصل عبارة فالحاصل لم تصادف محله
في المصدر بتفصيله بالنظر الي ما سبق ولنا حقه ان يقول ولهم لان زوالنا لانها ايام
الموسم بل لان يوم التروية يحرم بالجموع ويوم عرفة يقف ويوم الغزيطون بالبيت وفريق
الجموع هذه الاشياء في كل يوم ياتي بغير منها والثانية عرفات مثل مجلس بين
هنا بين الخطبتين دون الاولي والثانية ولا وجه له اذ قد وقع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطب على ناقته يوم عرفة
فلا يتصور ان يجلس فيها وهو على ناقته ولا منبر بعرفة فيقال لعله خطب عليه فجلس

هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني

فجلس فيقيم بها وهذا الاشارة الى ما فهم من كلمة نعم الدالة على تراخي التوجه الى وفات عن
اداء صلوة الغزير عن سواها التوجه المذكور من طلوع الشمس ومن شبه هذا قال في شرح هذا
التعاليم الى ما في باب في عرفات بعد طلوع الشمس هو الاولي ولولا ادفع قبله جارد ومن لم يشبه
له قال في كلام المصنف في ان كان عليه ان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس في
يخرج بنا قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد تركه هو الكاتب ولهذا اصرح به في شرح
الطحاوي وشرح كثر في ولا يصح وغيره ما غم ان ما ذكره في تحليل السهول المذكور ما يقتضي به
الجموع لما لو دفع قبله اي قبل الوقت الذي دلت عليه داة الترافى على الوجه الذي مر بيان بانه
فجلس في ايام قبل الذكر كما سبق الى ومنهم من زعم ان الغزير لبارز عايد الى طلوع الشمس لا
تأبى هذه التمام يعني متى حكم من المناكس فان قيل لم يجوز ان يكون الكسب نفسه الى
طلوع الشمس من المناكس كالوقوف بالمزمنة فلما ذكرك انما ثبت بدليل منقول ولم
يوجد والتايل ان يقول كمنه ثم كمن بدليل ما ثبت في تفصيل ما ذكره من صلوة الامام بانكس
الظهر والعصر فلما ذكر في قوله ويعلم فيهم الظهر والعصر والغداة في قوله فيخطب للتعقيب بل انما
ومن هنا على تقديم الخطبة على الصلوة فانظم قوله وقال ما كنت يخطب بها الصلوة وفي شرح
الطحاوي لو ترك الخطبة وجمع بين الصلواتين او خطب قبل الزوال اجزاء وقد ساء اذا فعل
ذلك منه بخلاف الجمعة فانه اذا ترك خطبتها او خطب قبل الزوال لم يجزه الجمعة كما فعله رسول الله
قد مر ما يتعلق بهذا فذكر ولان المقصود ولا يتهم بها النزاع من الصلوة بتفرد في الموقف
فلا يجتمعون لاستماع الخطبة قبل خروج الامام يعني من الفطاط وجميع منهما من المصنفين
شرح من قال بالترفع عطف على قوله تعليم المناكس وانما لا يزيد على الحكاية ولعلك لا تزيد على
التعجب وعن ابي يوسف انه يؤذن في البنيين وعن ابي يوسف انهم يؤذنون والامام
في الفطاط ثم يخرج فيخطب روي الطحاوي عنه ان الامام سبدا بالخطبة قبل الاذان فاذا
معنى صدر من خطبة اذا نائم ثم خطبته بعده فاذا فرغ اقاموا الماروي جابر روى انهم راح الى

هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني
هذا الحديث في نسخة بخط الشيخ الفقيه الميرزا محمد باقر المجلسي في كتابه في شرح منتهى المعاني

فخطب الناس الخطبة الاولى ثم اذن بلال ثم اخذ النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة الثانية ففرغ من الخطبة
 وبدا من الاذان ثم اقام بلال لصلاة الرباعي يوسف ثلث روايات والظاهر انه معهم والعصعج
 الاول لانه لم يفرج واستوى على ناقته اذن المؤذن بين يديه ومن هنا يتبين القصور
 في رواية المصنف في قوله صلى الله عليه وسلم ما ذكرنا العبارة العجج والعصعج ما في ظاهر الحديث
 لان ابا يوسف منا وقد عرفت انه مع صاحبه في المظهر ومن خراج كتاب من قال وهذا يخفى
 رواية الطحاوي عن ابي يوسف مع عندي وان كان ظاهر الرواية عن اصحابنا بخلاف ذلك
 لا يصح في حديث جابر بن عبد الله بن بلال اذن بعد الخطبة واجابهم ان رواية جابر بن عبد الله بن بلال
 بعد الخطبة وهذه الرواية تعقبيه بما تعارضها في ما بعد من الحديث وسوا العباس على
 اجمعه ولم يدركه طرية اخرى في قوله صلى الله عليه وسلم ما في ظاهر المذهب غير ما ذكره المصنف لانه لم يفرج في
 التمسك بالرواية دون القياس وقد ورد النقل ذكره في موضع التعديل لما تقدم من الجمع
 بين الصلوتين في وقت الظهر باذان واقامتين فالمراد من الجمع في قوله بالتناق الرواية بالجمع
 بين الصلوتين اجمع بينهما في وقت الظهر فلو قال اذنه ورد النقل لكان اولى ثم سلكه يعني بها
 ما اجل في الكتاب من امر الاذان والاقامتين ولا يخفى ما فيه من القصور فان تمامه بان يقال ثم
 يقيم للصلاة الاذان اما وجود الاقامة فلا ان العصر تودي قبل وقتها المعهود وقتها الاقامة اعلاما للامانة
 واما عدم الاذان فلا لانه اعلام بالوقت المعهود وهو لم يدخل بعد فلا يؤتى به وفي قتيبة الوقت
 بالمعهود إشارة الى ان وقت الظهر وقت لها ايضا ثم انه اكتفى بذكر القيد مرة حيث اطلق
 الوقت في قوله وطذا قدم العصر على وقتها فان المعنى على وقت المعهود والمراد من العصر صلوة مع
 الجماعة لا صلوة مطلقة فلا ينافي لما ياتي من ان تقديرها مطلقا ليس لاجل الوقوف ومن لم
 يقف على هذا يتكلم في دفع الممانعات ونقص في توجيه الكلام بالاية نصية صاحبه في قوله
 يعني ان القطع المذكور يقتضي هذا وذلك لان الاذان لا اعلام والاقامة اذان فلو انقطع
 او بطل آخر بما يتفرق الناس فلا بد من الاعلام فيحتاج الى اعلام آخر للصلاة لان هذه الخطبة ليست

في رواية

في رواية

في رواية

ليست بغيرية انما قال هذه الخطبة احتمل ان خطبة الجمعة لانها فرضية يعني الكلام في تمام التعديل
 المذكور فان بيان عدم فرضيتها لا يكفي في تمام تقريب الاحتمال ان يكون واجبة في كل صلاة اي في
 صلاة الجمعة وانما لم يكتف بالاول لاحتمال ان يكون منزلة في جميع العتوم لصلوة الحاجة اليها
 الوقوف قيل دليله لا يجمع على من ليس عليه الوقوف وفيه نظر لان دلالة ما ذكره على شطوط
 اجمع بالوقوف ولا يلزم منه ان يكون ذلك الامتداد وقيل في تفصيل التعديل المذكور فان الوقوف
 واجب بالوقوف ولا يمكن تسوية الصلوات فيه فتحتاج الى الخروج منه والاجتماع لصلوة العصر
 فيقطع وقوفهم وامتداد الوقوف لا يجوز بل الشمس واجب على الحاجة الى ذلك جوهرا في جميع المرات
 وغيره في هذا سواء ولا يذهب عليك ان ما ذكره على ما ذكر في الكتاب من عند نفسه من مقتضى
 دلالة علي ان الانقطاع المفقوت لامتداد الوقوف عند الصلوة مع الجماعة ان الجماعة على
 الوقت فرض بالخصوص يعني انها فرض قطعيا فلا يجوز تركه الا في ما ورد الشرع به لانه مشهور
 يجوز به تغيير حكم الكتاب ومن قال انها فرض يمين فلا يجوز تركه الا بيمين مثله لم يصيب كما لا يخفى
 على من لديه في الاصول ومن قال ان الجمع المذكور ثابت بخلاف القياس بالجموع كان مخالفا
 على الوقت فرض بالخصوص في اعيان ما ورد به الشرع لم يصيب ايضا اما ولا خلاف من الاذان
 انتم لصلوة المفروضة امر تعبدى على خلاف القياس فليس في جميع المرات كونه واجبا ولا عينا
 واما ثانيا فلان موجب تحليله ان يكون كل موضوع على دفع القياس ولا يخفى فاده واما ثانيا
 فلان ثبوت الجمع المذكور بفعل المبرور لا يمكن لا بقوله فانه ان يقول ثابت بالسنن وكما يشعر
 ان يقال ان العام القطعي بعد ما اخص منه البعض يجوز تخصيصه مرة اخرى بالقياس فيجوز ان يجمع
 محل الزمان باور وفيه النص بالقياس تدارك وقد بقوله والتقديم لصيانة الجماعة وحاصله ان
 العلة غير جامعة لانه ينع عليهم الاجتماع وذلك لما مر من ان في الوقوف هبوطا وصعودا فلا
 يمكن تسوية الصلوات فيه فتحتاج الى الخروج منه الى عدم الصلوة ويتفرقون في الوقوف بعد
 ادائها فيفسر عليهم الاجتماع مرة اخرى بلعصر ومن هنا اتفق ما قلنا من ان القيمة المذكورة محالة بالاعتقاد

في رواية

في رواية

في رواية

في رواية

في رواية

ليكون احد في الاداء قبل وقتها وذلك ان السعي في العبادة كالشروع فيها كما في الجمعة
فالمراد من الاداء اداء العبادة وهو الوقوف بالزمن والوقت للمرحام او لغيره من الاسباب
فالمستحب ان يقف بوجوب الجبل قال صاحب الكشف المشهور كراهة فخرج وهو المثل الذي
عليه الامام وعليه المصلحة وروى ابو داود بن مسعود بكساده الى علي بن ابي طالب قال لا يصح رسول الله
وقف على فخرج فقال هذا فخرج وهو الموقف وجميعها موقف ومن هنا ظهر ان المستحب الوقوف
على الجبل وان من علل ما في كلام المحققين من تعين القرب منه ما روي ابو داود في سنة لم يكن على
بصيرة كما يبين الذي بينه يقول لكون مستقبل القبلة لا الذي بينه يقول لانه يدعو ويعلم
كما توهم لانه الوقوف بقرب الامام والفرق واضح ويصل الامام يعني في وقت العشاء
على ما يأتي في التوضيح في سابق التعليل لا في ذكره ولان العشاء في وقتها والقوم حضور فخرجوا
الى الاعلام بافراقاتها لعلها في العصر بوقتها من ساعات قبل وقتها والموجود ما يحتاج الى الاعلام بانها
صلوة العصر فزاد الاقامة وهذا الوجه العلي تيقن ايجاب عن قياس زفر بيان الفارق بين
المقيس والمقيس عليه ومنهم من ذكره في هذا الجواب عن قياسه واعتبارا لمصداق الوقوف
الفصل بينهما واذا وجد الفصل نقطع الاعلام وكان يجب ان يعيد الاذان ايضا وبه قال زفر قياسا
على الجمع بوقت ما روي ان النبي لم يقل الاصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو في البخاري عن ابن مسعود
انه فعله وكذا أخرجه ابن ابي سبرة عنه وعليه صحيح بعد بثبوت عدم يلزم التدافع بينه وبين ما
روى جابر بن عبد الله عن افراد الاقامة لانه لم يجمع الا مرة واحدة فلامساغ للاحتجاج بها معا لما في الخبر
مؤخرة عن وقتها فلاما لئلا يفسد لعدم سبق على الوجوب وقد عرفت ان كساده اجماعا
انما نشأ منها ومن قال واداء الصلوة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع
في جميع الصلوات لقوله من نام عن صلوة الحديث فلا يجب مراعاة مورد النص حيث استدل
بمشروعية القضاء على موافقة القياس ولم يدان موجب ان لا يكون ما يخالف القياس مشروعا
اصلا ولا يفتي فيه ده لان العصر مقدم على وقته فاما على خلاف القياس فاشتهر طرما

ما وجد في مورد النص من الجماعه وغيره ما وافقنا حصل بالحقيقة بالذكر لانه المحتاج الى الفرق دون حقيقه
لعدم توهمها بالاشتراط المذكور في الجمع بوقت ايضا لم يحجزه لم يقل لم يحجز لعدم القطع به فارتفع
جواز الصلوة عند ما ان طلع الفجر ولم يعلها بعد جازت تلك الصلوة وان اعادة ما قبل طلوع الفجر
لم يحجزوا بطلانها من موقوف يظهره في ثانيا في الحال وقد مر نظيره مسئلة الترتيب فلا يقدح ان
يقال ان كانت صحيحة كالتجرب الاعادة لا في الوقت ولا بعده ولا وجبت فيه وبعده معناه وقت
الصلوة بل معناه مكان الصلوة اما كذا لان فعل المصلي كما لا يقصور ان يكون اماه كذا كذا
الزمان المعلوم لا يقصور ان يكون اماه وايضا اذا كان المراد به المكان يظهر اختصاصه من العلم
بالزمن فلهذا يجوز في غير ما وان كان المراد به الوقت فيم ان لا يدخل وقت المغرب في حق الاحتاج
بغروب الشمس واداء الصلوة قبل الوقت لا يجوز والاول هو ان فلا يصح ان في ثانيا في وقت
ولا ضرورة تمام المراد بالاقول وهذا يعني قوله عدم الصلوة اما كذا اشتراطه اي في وقتها
والشايخ لما في الاخبار بالاشارة عن هذا نوع اللطف واما وجوب كساده الجمع اذا احتاج لان
يكون وجوب تأخير محافظة على اتصال السر لانه فاعه عليه عم الى الشعب وقضاء حاجته على
ما روي في رواية سامة ففعل ان يكون لا ذكره واذا اطلع الفجر لا يمكن الجمع قال القدوري اذا كان
مختشيا ان يطلع الفجر قبل ان يصل الى الزاوية صلى المغرب لانه اذا اطلع الفجر فمات وقت الجمع ولذلك
ان صلى العشاء الاخرة في الطريق بعد دخول وقتها لم يحجزه الا على تقدير خوف طلوع الفجر سقطت
الاعادة فان قلت قوله من نام عن صلوة الحديث خبر الواحد وقد وجب الترتيب حتى وجب
عليه الاعادة وان خرج الوقت ومنه ما يجب بعد خروج الوقت قلت وجوب الاعادة هناك
لوجوب الترتيب وهو قائم ما لم يدخل حد الكثرة ومنه ما وجب الاعادة رعاية الجمع وقد عرفت ان
الوقت فان قلت قوله من صلوة الا بانه كذا الكتاب لا يوجب الاعادة والوقت باق فكيف
وجب هنا وكما ان خبر الواحد قلت خبر الواحد يعمل به بحيث لم يلزم منه ابطال الكتاب فلهذا لم يفتي
في ايجاب سجدة سهوا من كساده احتجوا بالاشارة ان كساده اعادة او قلنا بالاعادة لانه يلزم

منه ابطال قوله ثم فاقروا ما نيت الآية واجاب لعاودة سماعه رفرع لم يرد من ابطال
قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كما بموقفة لان تعيين الاوقات ثبتت بخبر الواحد على التصيل
وان ثبتت التوقيتات بمكاتب الكتاب فان ثبتت على تقدير المص يكون وقت العشاء ووقت المغرب
في حق اصحاب فن اذا ما قبله كن اذا قبل غروب الشمس فيجب ان يحجب قضاءه بعد طلوع الفجر
المغرب بمزولة وقتان احدهما ثابت بالكتاب والاخر بالسننة المشهورة الا انه ما مور بالاداء
في هذا اذا ما دام في الوقت ان ثبت بالكتاب ثبت له اصل الجواز وكان سائلا لمخالفة السننة
المشهوره فان لم تكن الواجب فيؤمر بالاعادة تحقيقا لجميع عمل بالسننة وهذا انما يتصور قبل
طلوع الفجر فان مات وقت الجمع لا يؤمر بالاعادة لعدم الغاية ولا بالتقضاء بشيئ اصل الجواز هذا
كن صلى الظهر يوم الجمعة يؤمر بصلاة الجمعة ما دام الوقت باقيا وبعد غروب يومها لعدم الغاية
ولا بتقضاء الظهر بشيئ اصل الجواز هذا ينبغي ان لا يخطأ هذا المقام واما من قال انه نعم جميع بين
الصلواتين بمنزلة ولا يجوز ان يكون قضاء لان تنوب الصلوة عن وقتها عند الجواز لغيره فخطا
فتعين ان يكون ذلك وقت المغرب فيرد عليه ان يحجب ان تعفى اذا اطلع الفجر لا صلى في غير وقته
واذا اطلع الفجر صلى الامام بالناس الفجر المداخلة الاولى الوقت ومن ان في الصلوة والمعرفة اذا عيت
مع فدا لا يجب ان يكون ان في عين الاول بغير الغسل في خلافة الليل ذكره صاحب البيان
وقيل خلافة آخر الليل والاول والى والفرق واضح صلاحا بويش بغير عبارة ابن مسعود
على ما روي عنه ابوداود وفي سننه وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها وفي تفسير المصنف
الى ان مراد من قوله قبل وقتها قبل وقتها المستحب هو وجوب الاستسقاء ولان في الغسل
وضع حاجه الوقوف يعني ان اداء الفجر في زمان الاستسقاء رتدا بعض تأخير في الوقوف ويكون
تجديد العصر على وقتها المعهود للحاجة الى الوقوف بعد فاعلان يجوز لتغليس الفجر وموتى فيهما الى
فغوله كتحريم العصر بغيره بمثل على وجه التعليل لا بشيئة حتى الدماء والمطالم عطف على الخ
فان قوله واستحب له دعاؤه لا معناه في معين استحب لكل ذنب لا يمتد له المطالم بال

جميع ذكره في المتن
الصلواتين بمنزلة
ولا يجوز ان يكون
قضاء لان تنوب
الصلوة عن وقتها
عند الجواز لغيره
فخطا فتعين ان
يكون ذلك وقت
المغرب فيرد عليه
ان يحجب ان تعفى
اذا اطلع الفجر لا
صلى في غير وقته
واذا اطلع الفجر
صلى الامام بالناس
الفجر المداخلة
الاولى الوقت ومن
ان في الصلوة والمعرفة
اذا عيت مع فدا لا
يجب ان يكون ان في
عين الاول بغير
الغسل في خلافة
الليل ذكره صاحب
البيان وقيل خلافة
آخر الليل والاول
والفرق واضح صلاحا
بويش بغير عبارة
ابن مسعود على ما
روي عنه ابوداود
وفي سننه وصلى صلاة
الصبح من الغد قبل
وقتها وفي تفسير
المصنف الى ان مراد
من قوله قبل وقتها
قبل وقتها المستحب
هو وجوب الاستسقاء
ولان في الغسل وضع
حاجه الوقوف يعني
ان اداء الفجر في زمان
الاستسقاء رتدا بعض
تأخير في الوقوف ويكون
تجديد العصر على وقتها
المعهود للحاجة الى
الوقوف بعد فاعلان
يجوز لتغليس الفجر
وموتى فيهما الى فغوله
كن تحريم العصر بغيره
بمثل على وجه التعليل
لا بشيئة حتى الدماء
والمطالم عطف على الخ
فان قوله واستحب له
دعاؤه لا معناه في
معين استحب لكل ذنب
لا يمتد له المطالم بال

بالرفع حتى يدخل في المسجبات بان يرد بها الخصوم بالاداء في مشيئتهم حتى يتركوا خصلتهم
في الدماء والمطالم وكان هذا التعليل غافرا عن ان الخصم قد يكون كافرا فلا يكون اهلا للثواب
فالصواب ان يقال بالاداء في مشيئتهم او بالنقض في عقوباتهم ثم ان ما ذكر من نافية
التعقيب بالرفع انما يصح على قول من يقول بعدم دخول ما بعد حتى فيما قبله بطلها اذا كانت
جارية واما على قول من يقول بالدخول مطلقا او اذا كان بعضها قبلها فكلان الدماء والمطالم
بعض من الذنوب ثم هذا الوقوف واجب عندنا وقال مالك سنة وقال ليث بن سعد
ركن ذكره في المبسوط وذكر في الكسرا رة لثقة نفاذ وذكر في تخانية مالك مكانه واما ان
فلم يثبت سنة القول بالركنية وقد ذكر في وجيزهم انه سنة عند المشعرا حرام المشعرا
هو المعلم ووصف بجرم بالنظر الى من نزل به واختلف فيه فقيل هو المزدلفة وقيل فزع و
موتى اصحاب الكشاف والذكر قبل ما يجمع بين الصليين وقيل التسبيح والتكبير
وبذلك اراد الماتلة في كونه نقضا قطعيا من نصوص الكتاب وقيل في وجه استدلاله ان
الندوة امر بالذكر عند المشعرا حرام ولا يملك ذلك فيه الا بعد حضوره والوقوف فيه وما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب ويرد عليه ان عدم المكان ذلك فيه الا بعد حضوره مسلم واما
عدم المكان فيه الا بعد الوقوف فيه فيخرج لم قدم ضعفه اهله بالليل يعني من زلفه الى
من ولو كان ركنا لما فعل ذلك لان ما هو ركن لا يجوز تركه بعذر بخلاف الواجب والمذكور
فما لم يذكر جواب عن دليل الخالف بطريق النقض الاجامى وتقريره ان موجب الاستدلال
المذكور ان يكون الذكر ركنا لان وسيلة الشئ اذا كان ركنا يكون ذلك الشئ ركنا
بطريق الاولى وهو ليس بركن بالاجماع واما ما قيل في تقريره ان المأمور به في الآية وهو
الذكر ليس بركن بالاجماع فكذلك ما كان وسيلة اليه وهو حضوره والوقوف مرجعه
الى الجواب على طريقة المعارضة ولا حاجة في تمشيه الى المقدمة القائلة والمذكور فيها الذكر
انحى كما في ان يقال الذكر في المزدلفة ليس بركن بالاجماع وكذا ان يكون وسيلة اليه من الوقوف

جميع ذكره في المتن

جميع ذكره في المتن

فيها خلاف اذ ساء من طريقة النقص الاجمالي فهو لطابق لما اراده المنص ويمكن الجواب عنه
 بطريق النقص النقص بان يقال ان اريد ان يحرر بان يجعله ركنا من اركان الحج فذلك
 بطلان الجمل وان اريد ان يحرر بان يجعله واجبا في اقامة الحج فذلك بطلان الجمل لان
 لان ما يتم العاجب بهذا المعنى انه لا يلزم ان يكون ركنا ولو سلم ان الذكر لما مور به ركنا
 ولكن لا يلزم ان لا يتم الركنا ان به لا بد ان يكون ركنا لم لا يجوز ان يكون مشروطا وقد كان اقل
 قبل ذلك من عادات جملة حاوية معترضة بين الشرط والجواز وهذا اي التعليق الواتع
 في الخبر المذكور يصلح اشارة الوجوب لكنه من اخبار الاتحاد ولا يجوز ان يقال لما كان واجبا
 سفيان يلزم ان لم يتركه بعد كما اذا اتي بغيره تدارك دفعه بقوله غير انه اذا تركه
 بعد يعني ان العكس ما ذكره الا انه عدل عنه منها بالنقص وهو ما روي سابقا من النبي
 قدم ضعفه اهله لسا وما قررناه بين ان من قال فعلم بهذا الحديث ان المراد من تعليق
 تمام الحج من حيث الكمال وهو الايمان بالواجب لاس من حيث الجواز لم يفت على المراد فذهب
 وانه الهادي الى سبيل الرشاد ولما روي ان من قبل وهو قوله نعم والمزود لفظا موقفا وانما
 عن وادي محب والمحبة كبره بين المهمة وتشديدها او معروف على باب المزود لفظا
 هكذا وقع في بعض النسخ من المختصر لا تعويل على هذه النسخة نعم التعويل على ما اشبهه الشيخ
 ابو منصور البغدادي الشهابي بالقطع وهو من تلامذة صاحب المختصر في شرحه بقوله قال ثم
 يفيض الامام من مزود لفظا قبل طلوع الشمس فيا في بني وفي شرح الزاهدي قال فاذا اسفر
 افاض الامام والشمس مع قبل طلوع الشمس حتى ياتي في بني وما وقع في بعض النسخ
 فاذا طلعت الشمس غلط لانه نعم وقع قبل طلوع الشمس بخلافه للجمالية انتهى والمقام
 لا يتحمل لك اهله لانه موضع اشتباه فالتا ويل بان المراد من طلوع الشمس من غير معتول
 ولهذا قال المنص وهذا غلط نعم اطلاق الغلط لعدم العلم بكونه من المنص ولا يكون من النسخ
 والصح ان اذا اسفر لبث شعري ما عذر المنص في ايراد المسئلة في لفظ بعبارة النسخة

نسخة من كتاب
 المختصر في شرح
 الزاهدي

النسخة السابقة بعد ما وقف على مقامه وصحة العبارة الا في المتن وكذا في نسخة
 يربد بالابتداء بتقديم على النسخة المشروعة بذلك لكان اي بني وجعل العقبة سبيها
 هناك من الحجة من خبر العوم اذا اجتمعوا مثل معنى الخذف الخذف بالخاء المعجمة الري
 الاصابع يقال الخذف بالعصى والخذف بالحصى لم يعرج على شيء اي لم يتوقف ولم يستقل
 شيء يقال مررت به فاعرجت عليه اي فاوقفت عنده لما روي ان من عام لا يتي لم
 يعرج على شيء حتى يري معة العقبة وهو اي الذكر من ادب الري ومن قال اي الكثير من
 ادب الري ثم قال ولهذا الوسخ كان الكثير ولم يكبر اجزاه حصول المقصود وهو الذكر
 كالم يعصب في التعليل لم يعصب في المعلل فالتا لما روي ان من سعورته يعني في التعليل
 المسئلة القليلة وبني في موقفة ساعة بعد ساعة بقوله ولما روي ان النبي يوم ما زال
 ياتي حتى اتي جرة العقبة وكان حقه ان يقصر على قوله لما روي ان من عرفته لم يبر وما ذكر من ان
 سعورته ثم كيفية الري ان يضع هذا بيان الاولوية وانما في الجواز فلا يتقيد به في دنيا
 هيئة بل يجوز كيف مكان لان المنصوص عليه نفي الافعال يعني ان المنصوص عليه هو فعل
 الري سبع حصبات متفرقا لا عين احبب ومع هذا الوصل اجزاء وقد اساء وقال ما لا يجوز
 هكذا اجزاء في الاثر روي عن عبيد بن جبير رضى الله عنه قال لابن عباس هذا ما بال هذه الجمار نري
 من وقت التحليل ثم ولم تفرعها فقال ابن عباس اما علمت ان من فعل حجر رفع حصاة
 ونذرت ان الشكرين غير مقبول فالاشكال على حاله ويجوز ان يكون كل مكان من اجزاء الارض
 سواء كان مزارا وطنيا ياسب او قبضة تراب كذا في المختصر وقال الشافعي لا يجوز ان يكون
 اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا وقانا سلمنا انه غير معقول ولكن المنصوص عليه فعل الري
 وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذاري بالذهب والفضة والجواهر لانه يسي
 شيئا لا راسيا وبهذا النزاع ما قيل ان الغير وزج والياقوت من اجزاء الارض حتى جاز اليتم بها
 ومع ذلك لا يجوز الري بهما واجب بان الجواز شرطا بالاسمائية ترسه وذلك لا يحصل بهما

نسخة من كتاب
 المختصر في شرح
 الزاهدي

فان سبغ السوال واجوب على المفعول من فائدة قيد الرمي في القول المذكور لان الدم الذي
يقا به المذ يطوع قبل ولا نسا فربا ولا يلزمه النفقة وفيه نظر لان الحكم المذكور ينظم اهل
مكة وميمسرا بمافين رحم الحافين الحديث روي ان رسول الله دم لما قال رسم الحافين
مقل والقصورين فقال رسم الله الحافين وفي الرواية ثلثا والرابعة قال والمقربين وانما روي
عن ابن عمر عن رسول الله دم قال في المرة الاولى والقصورين فلان سبب المقام خلا من انهم علمهم
اقي بالترسم عليهم مكرام من ظاهر بين التوبين في السبب احد ما فوق الاخر ومن قال يكرر الترم فقد
غفل عن اداة التعدد وكذا من قال يقال ظاهره اي عاونه وساعده اعتبارا بالسبب هذا الاعتبار
مخصص لمن قال ان اصحابا قد رافقوا ربيع الراس والتعليل العام باقيل لان للربيع حكم الكل
في كثير من الاحكام على ما عوف في موضعه لانه من دواعي الجاه قيل بعينه ان العدة يحرم عليها اليب
لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يخلو في طوف كالقبلة والمسنة شهوة ويبر عليها النقص بوجوب
الاستبراء فان يحرم اجماع بدواعيه ولم يحرم الطيب فعلم انه ليس من دواعيه وانما هو على المعنة
بهذه يوم ان ما يكون محلا يكون جنابة في غير آفة اراد ما يكون محلا مطلقا فلا يبر والنقص بالذبح
لان التحلل به بعيد بالاحصاء بخلاف الطواف جواب هل مقدرة نفي به الطواف محلل في حق
النساء مع انه ليس بجنابة بل هو من افعال الحج وكان حقا ان يقول وانما الطواف فالتحلل بالحق
السابق اليه لان عبارة بخلاف لا يناسب المقام ولا يلزم المرام كما لا يخفى على من اعطاه من
مع فمسايب الكلام لان التعلل بالحق السابق فصار كانه اوجب بعض التحلل بمجلا وبعضه
موجبها الى الطواف كالطلاق الصحيح فانه اوجب نفق العدة ومجلا واليسونة وجلا الى انقضاء العدة
من يومه ذلك يعني يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة ووقته اي وقت طواف الزيارة
لان الله تم عطف الطواف على الذبح ثم الذبح موقت بايام النحر فكذلك الطواف لان العطف يتبع
المشرك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه اذ كان كحرف الواو والمصل حل القيد المذكور
اعتمادا على انه من البيان الاكسيفي في بقوله قال فكلوا الى مكان ومنها واحد الا ان انما

فان سبغ السوال واجوب على المفعول من فائدة قيد الرمي في القول المذكور لان الدم الذي يقا به المذ يطوع قبل ولا نسا فربا ولا يلزمه النفقة وفيه نظر لان الحكم المذكور ينظم اهل مكة وميمسرا بمافين رحم الحافين الحديث روي ان رسول الله دم لما قال رسم الحافين مقل والقصورين فقال رسم الله الحافين وفي الرواية ثلثا والرابعة قال والمقربين وانما روي عن ابن عمر عن رسول الله دم قال في المرة الاولى والقصورين فلان سبب المقام خلا من انهم علمهم اقي بالترسم عليهم مكرام من ظاهر بين التوبين في السبب احد ما فوق الاخر ومن قال يكرر الترم فقد غفل عن اداة التعدد وكذا من قال يقال ظاهره اي عاونه وساعده اعتبارا بالسبب هذا الاعتبار مخصص لمن قال ان اصحابا قد رافقوا ربيع الراس والتعليل العام باقيل لان للربيع حكم الكل في كثير من الاحكام على ما عوف في موضعه لانه من دواعي الجاه قيل بعينه ان العدة يحرم عليها اليب لهذا المعنى والجماع بدواعيه لا يخلو في طوف كالقبلة والمسنة شهوة ويبر عليها النقص بوجوب الاستبراء فان يحرم اجماع بدواعيه ولم يحرم الطيب فعلم انه ليس من دواعيه وانما هو على المعنة بهذه يوم ان ما يكون محلا يكون جنابة في غير آفة اراد ما يكون محلا مطلقا فلا يبر والنقص بالذبح لان التحلل به بعيد بالاحصاء بخلاف الطواف جواب هل مقدرة نفي به الطواف محلل في حق النساء مع انه ليس بجنابة بل هو من افعال الحج وكان حقا ان يقول وانما الطواف فالتحلل بالحق السابق اليه لان عبارة بخلاف لا يناسب المقام ولا يلزم المرام كما لا يخفى على من اعطاه من مع فمسايب الكلام لان التعلل بالحق السابق فصار كانه اوجب بعض التحلل بمجلا وبعضه موجبها الى الطواف كالطلاق الصحيح فانه اوجب نفق العدة ومجلا واليسونة وجلا الى انقضاء العدة من يومه ذلك يعني يوم النحر وهو اليوم العاشر من ذي الحجة ووقته اي وقت طواف الزيارة لان الله تم عطف الطواف على الذبح ثم الذبح موقت بايام النحر فكذلك الطواف لان العطف يتبع المشرك في الحكم بين المعطوف والمعطوف عليه اذ كان كحرف الواو والمصل حل القيد المذكور اعتمادا على انه من البيان الاكسيفي في بقوله قال فكلوا الى مكان ومنها واحد الا ان انما

لم يشترع بعدم ايام النحر والطواف مشروع بعد ما لا انكره على ما ينبغي بانه فان قلت لا ينبغي
طواف الزيارة بعد الوقت دون الوقوف وروي الجارفت لان القضاء صرف التطوع الي
العاجب والتطوع بها غير مشروع وبالطواف مشروع واول وقت بعد طلوع المجرم وقال الشيخ
اذا انصرف ليلة النحر دخل وقتها واما آخر وقتها وآخر ايام التشريق فان آخره على طواف عليه
دم عند ابي خنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء عليه وقال الثوري ليس بموقت كذا في القدر
في شرح مختصر الكرخي وقال في الايضاح وهو خلاف رواية الاصل وقال الحاكم الجليل الشهيد في الكفا
ثم يبر ومن ذلك اليوم البيت ان استطاع او من بعد العدة ولا يبر الى ما بعد ذلك
واليه ذهب النجاشي والمص وكثير من اصحابنا والرملة ما شرع الا في طواف بعده سمي لانه من ايام
في طواف العمرة وهو طواف بعده سمي لما بينا انما قال بيا دون روي انما قال ايام
والقول واخفاص الرواية بان في الدنيا سبب لا مقام هو الاول لان فذكر ما هو من جنس
الفعل وهو وجه النكاح ولكن بالحق السابق قد مر نفعه لا اذ آخر عمله في حق النساء
ليكون طواف الزيارة مؤدى في الاحرام من وجوبه وجواب هل مقدرة نفي به طواف وهو ممكن فيه
الركن عندنا اكثر وهو ثلث اشواط وثلاث شوط والباقي واجب بخبر بالدم وعندنا ان في ذلك
واحد جميع كمن كذا في الرواية اذ هو لا امور في التعليل قصور وتام بان يقال ولا يقصد لغيره كالموت
ولا بد من هذه العينة حتى يتبين كونه كمالا ان الفرض المأمور به قد يكون شوطا كالموت
وانما اذ كان مقصودا اصالته يندفع هذا الاحتمال كما روي وهو ما ذكره بقوله وروي ان النبي
لاحاق افاضل مكة فطاف بابيت ثم عاد الى بني وصلى الظهر يعني وفي شرح الطحاوي ويكره لان
في غير بني في ايام بني وفي شرح مختصر الكرخي للقدوري قال اصحابنا اذ بات بمكة فقد ساء
ولا شيء عليه وقال الثوري ان بات ليلة فعلية مدوان بات يلبس فعلية مدوان وان بات
ثلاثة ايام فعلية دم فيدائي بالحق في سجد الخيف قال في البدوان الخيف ما اخذ من غلط
الجميل وارتنع عن سبل الماء وسعى سجد الخيف والمراود من البحيرة في قوله يبرها اي

في جبره موضعها فيما نقل سوانس للفعل وكذا الحكاية دون الرواية فكان حصان يقول
كله اكله جابر بن نفيل في نقله عن الحسن بن علي بن فضال عن الحسن بن فضال عن الحسن بن فضال
قوله فيما نقله اي فلان لا يلزم من كونه مفسر ان يكون ما روي بهما مفسر لان الظاهر من قوله ان
لا يكون المروي لکل المنقول ويقف عند الجهرتين يعني الجهر الاولى والوسطى في المقام الذي يقف
الناس وهو على الوادي والترتيب بين الجهرتين الثالث سنة عندنا وواجب عندنا في
ويرفع يديه ذكر في المناكح الاصل يرفع يديه هذا كناية لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن
لفظ الجهرتين في شرح الآثار بسناد ابن عمر وابن عباس يرفع الايدي في سبع مواطن بآيات
الفعل بدون حرف الاستثناء بعده ولكن الفقهاء ذكروا في الفعل وعرف الاستثناء بعده فبن
قال في حق ما في المتن حديث مشهور لم يصيب قال الطري في المغرب والموطن كل مقام قام به
الانسان الامر ومنه يرفع الايدي في سبع مواطن انتهى ولا يذهب عليك ان رواية سبعة آيات
في الموقف لقوله لان الموطن ذكره من وجهين روايتها بدون الشارح على تأويل البغية فقد
وجه لانها لا يابس المقام نعم لو قيل على تأويل الحال لكان الوجه وذكر من يهدى الموطن مع عند
افتتاح الصلوة والقنوت في الوتر والعبدان وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وغيره
وجمع عند المقامين وعند الجهرتين وذكر الجهرتين على صيغة التثنية دون الجمع يدل على انه لا يرفع عند
جهرته العقبه ولا يلزم من عدم الدعاء برفع اليد فيها عدم الوقوف عند فاعلا دلالة في الحديث المذكور
عليه والمراد برفع الايدي بالدعاء فيه قيل وفي رواية الادعية لا يفعل كذلك لان الرفع ياتي في
الركبة والوقوف في موضع ورود النص ويترك في الباقي على أصل الدليل وكان هذا
التأويل اذ لم يقدّم في شرح باب صلوة الاستئذان قول الراوي ثم يرفع يديه فقال اللهم
حواليها ولا علينا وما قدمه في شرح باب صلوة الوتر من قوله والمراد برفع الايدي على سبيل
الحصر ان لا يرفع على وجهه الهدى الا في سبع مواطن لان فيه مطلقا لان رفعه عند الدعاء
وعليه يكون في عامة البلدان فان اراد ان يعقب التضرع يقال تضرعوا في الامم والى التضرع

في جبره

في جبره

في جبره

في جبره

ونفيرا ومنه النفير العام ونفرت الدابة نفورا ونفورا ذكره المطرزي ثانيا في وسط العبادة ولا
بالدعاء فيه وفيه نظر لان الدعاء لا يلزم ان يكون في وسط العبادة بل الرجح ان يكون بعد الفراغ
منها لقوله فماذا فرغت فانصب الى الدعاء فالجواب يستعمل بغيره لم نقوله فمن تعجل الاية
اي فمن تعجل في السفر في اليوم الاول والثاني من ايام التشريق فلا ثم عليه ومن تأخر اي اقام
حتى يري في اليوم الثالث منها فلا ثم عليه ولا يلزم من التشريك بينهما في انقضاء ان ثم عنهما
التسوية بينهما في الفضيلة نعم يلزم التخيير بينهما والتخيير بين الفاصل والمنفصل جائز كيف وفيه
المأخزين الصوم والافطار رواها في بينهما في الفضيلة بالاجماع لمن اتفق متعلق كما سبق
على اعتبار حاصل المعنى اي هذا التخيير الدافع للحج المحقق في التبعين للمنفى المحذور مما يربطه فلا
ما اختاره في العبادات اتباعا للهوي فيقوم منه بيق مفهوم المخالفة ان من تعجل اخذ بالايام
يسلاطه في نفسه لا يخرج عن نوع اثم فلا قال النبي فانه قال ليس لان يتفرع عن التشريع
من اليوم الثالث وهو رواية عن أبي خنيفة ومن هنا ظهر ان هذا القول حصان يذكر قبل قوله فاذا
طلع الغيم من اليوم الرابع يعني اليوم الرابع قبل الزوال لاحاجة الى قوله بعد طلوع الغيم لان يكون
قبل لا يكون في اليوم الرابع اعتبارا بآيات الايام الا يرفع يديه في الباقي لا بمعنى الجمع من وهم
ان المراد من الايام الیومان اعني الثاني والثالث فقد وهم بخلاف اليوم الاول والثاني يعني
الاول والثاني في من ايام التشريع لا الاول والثاني في من ايام الحظر في المشهور من الرواية
يعني الرواية عن أبي خنيفة فانما قال في المشهور احراما عا ذكر احكام في المتفق فقال كان ابو خنيفة
يقول لا افضل لي يري في اليوم الثاني واليوم الثالث بعد الزوال فان رى قبله جاز وعارواه
احسن عنه وهو انه ان كان من قصد ان يتعجل في السفر الاول فلا بأس بان يري في اليوم
الثالث قبل الزوال وان رى بعده فهو افضل وان لم يكن ذلك من قصد لا يجوز ان يري
الابعد الزوال وذلك لان التأخير الي مابعد رجحا لمصلحة بعض الجرح لانه لا يصل الى مكة الا بالآب
لا يصل بغيره على أصل المروي اي في حق حكمه يري فيها على أصل المروي عن جابر بن عبد الله

في جبره

وانما قلنا سوا الطواف بالسعي من واجباتها فمن قال على الطواف والسعي لم يوجب بعدة أي
بعد طواف الصدر عند المقام كما مر في أوائل هذا الباب من قوله عم وليست الطائفة لكل موضع
ركعتين وانما قول المصنن ان لا تتم كل طواف ركعتين فرضا كان الطواف او نفلا فلا يصح ان يقال
فلان شرط قوله لا قد ساءه وما في زمزم هذا على وفق ما قال الكرخي روي الحسن بن زياد عن ابي
حسدة ان شرب ماء زمزم بطل اتيان الملتزم فمن قال في شرح كلام المصنن بعد تقبيل العتبة و
ايتا الملتزم والمصادفة بمجدراك كعبته بما في زمزم في شرب ماء فقد شرح الكلام على خلاف
المكرم كما ينبغي على وجهي الفهم استقى والماء نفسه قيل لم يثبت استقاه يوم بنفذه
ولا تقبيل العتبة ولا التثبيت بالاسكسار وما وضع الصدر والوجه على الملتزم فقد ورد في حديث
ضعيفان ولا الرجوع اليه في هذا لا يعرف بل كل ذلك بدعة والآتياع اولى من الابتداء ومما
بيان تمام الحج اي تمام الحج المعبود وسوال الذي اراد النبي دم بعله حين حج هذا البيت فلم يرفث ولم
ينفق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه **فصل في شتي** مما يتعلق بالفعل الفصل
عاقلة كما هو دأبه في هذا الكتاب على ما بيناه على الوجه الذي لا بد منه في تمام الركعتين الوقوف وقدم
تقبيل سقطة طواف القدم اي ليس له ان ياتي به الا فانه السنة سقوطه شرعية لانه
شرع قبل هذا منقوض باداء الاربع بعد الظهر واجب بانها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه ولا ينبغي
عليه اي لا يجب عليه شتي في الدنيا فلما في لزوم الاسكسار في الاخرة وهذا بيان اول كون
تكرره وان قوله ثم اذا اقمتم من عرفات بجبل في حق الوقت ولكل وقت فعل اول وآخر وما بعد الزوال
ليس اخر بالاصح ففعل كمين نعلهم بيتا لاوله وقولهم منها رطوب يحمل على ما بعد الزوال قوله
بين البيان السعوي فاعلم ان السعوي لا يصلح ولا يقال لعل ان يقول بل انما ثبت بالقول بيان اصل الوقت والفعل
بيان وقت الملتزم وقول ابن عمر في الحج حين زالت الشمس الساعة ان اردت السنة
يزيد هذا القول وكفى بالالحج كفاية وانما علم بالصلوة في هذا بيان اخر الوقت نعم والقول
المذكور صالح بما لا الا ان آخرة لا يسعد فانه ظاهر فيها ذهب اليه ما كس من انه لا بد من الوقوف
الوقت

في جزء من الليل وما كس ان كان يقول لعدم ثبوت النقل عنه بل صرح ابن الجلاب لما كان بخلاء فثبت
قال في كتاب التزويج واليخبر بالوقوف بعرفة مختارا قبل الزوال بوافقه وفي احتياجه وقت الوقوف
بوفاته من حين يزول الشمس من يوم عرفة الى طلوع يوم النحر فثبت عنده ما الوقوف في شتي سنة
تعدا ذلك الحج عنده اي وعنده ما كس يستكره ان يقف في اليوم وجزء من الليل ومن قال في شرح
الكتاب وما كس ان يقول ان اول وقت بعد طلوع الفجر وبعد طلوع الشمس الى اخره فكلما دخل
غاي في قول المصنن اداة التردد فهو صحيح عليه بما روي من انهم وقف بعد الزوال وقدم وجه
الاجتهاد به وما فيه فذهبوا في كونهما او قيل انهما معا على حقيقة واحدة وهما دون آخرة قطع الطريق حيث
جوزوا الجمع وكس ما كس ففعل وصاحبنا بعضنا العاد دون نه الحج عرفه فمن وقف لفظ الحج عرفه فاما
اورد المصنن مركب من الحكيثين وقال ما كس لا يجزى ان ان يقف في الليل واستدل بقوله
من ادرك عرفة بيل فقد ادرك الحج ومن فاته وقت بيل فقد فاته الحج ولا يذهب عليك ان الدليل المذكور
لا سلطان على المدعي وانما انطباقه على ان يكون المعية الوقوف بالليل دون النهار فلا حاجة الى منع
صحة الرواية ولكن الحج عليه بما روي من قوله من وقف بعرفة ساعة من بيل او نهار فقد تم حجه
جاء من الوقوف لان ما هو الركن تدوج وهو الوقوف اراد بالوقوف الاول ما هو القول
المعبر في الحج ثم ما وباننا في الوقوف لغير ذلك لان المختار لا يخفى عن قليل وقد ذكره من زعم
ان الوقوف ياتي بطلاق الحصول في الوقوف وقت الوقوف ثم زعم ان في تمام المرام حاجته الى
المقدمة القابلة والمختار لا يخفى عن قليل وقد لم يكن على بصيرة كما لا يخفى ولا يستدرك ذلك اي ما هو ركن
العبادة بسبب الانفا والنوم كركن الصوم وسوا الاسكسار فانه بعد البنية ياتي من المعنى بطريقنا
مختلفا للصلاة حيث لا يتفق مع الانفا الفوات الشرط وهو الطهارة بالاغناء بخلاف النوع
في الصلاة ولهذا خص الانفا بالذكر هنا ولا يجعل محل البنية عام التعليل المذكور وتقرره ان الطحل
وان كان محل البنية ولكنها ليست بشرط لكل ركن بل يكفي وجودها في اصل العبادة ومن وعدها في جواب
دخل فقد رفق وحس وانما قال لكل ركن لانها قد شرط لبعض الاركان وهو الذي يكون عبادة

في ان السعي لا يركب في الزمان
في ان السعي لا يركب في الزمان

مقتدرة احوال الطواف فانه من اركان الحج ومع ذلك مقتدرة احوال خلاف الوقوف بعرفة فانه
المقتدرة الاصلي الا فاضتها الطواف للزيارة ولهذا لم يشرع التعلق بالوقوف بخلاف الطواف وهذا
لا ينافي كونه اعظم من الطواف لان ذلك في الركبة يتبع ما يكون عبادة وبهذا التفرع لم ينعزل عن مقتضى
الطواف فان النية شرطية وهذا اذا طاف بالبيت حارب وطالب محرم لم يحجره وبين ان المص
تذكر وجوبه فاعلم ومن لم يتنبه لردعهم ان في تقريره قصور حيث بهم ما ذكره المصنف في القلة
اذا لم يكن قد صادف ثم قال وانما قلت ذلك لاحتراز اذا طاف بالبيت حارب او طالب
عزيم ولم يتوالت طواف عن الحج فانه لم يحجر وان كان على النية موجودة عند الاحرام لان مقتدرة الطوب
وذلك صارف ليعلى النية السابقة لكونها باقية بالاستصحاب ضعيفة يهتف بصارف
ثم ان قوله لانه كونه باقية بالاستصحاب لا يتنظم مع قوله ولم يتوالت طواف عن الحج وذلك ظاهر
فاحل عنه رفقاه قال الامام الزاهد في الصغار ذكر في الاصل والجامع الصغير هل عند اصحاب
يذكروا لواحرم عنه واحد من عرض المنكس معنى بغير اصحابه ورفقاؤه ما حله في الذخيرة لا شك ان
علي قولهم لا يجوز واما على قول الجسدية فتختلف المشايخ وفي غيره قال ابو عبيدة بن الجراح في وكما
اجمع ان يقول لا يجوز ثم رجع وقال يجوز ولا يخفى بذلك رفقاه لان هذا ليس من بالولاية
بل سوين باب الاعانة والرفقة وغيرهم سواء ولما قيل ان يقول نعم كذلك لان ثبت الاذن
ولالة وجهه لا يتشبه في غير الرفقة والاحلال رجع الصوت بالتلبية والمعاد الاحرام والاصل صلات
الاحرام شرط عندنا فيجوز النيابة بلا خلاف بين اصحابنا الا ان الاستنابة تنوقف على الاذن
عبارة او دلالة ولم يوجد واحد منهما في الخلافية عندهما وقال ابو جعفر بوجود الثاني في قولان في قوله
ان شرط فيجوز النيابة فيه كالوضوء وسنة العورة فان بناء على عدم الفرق بين العادة والنية
فان المتحقق في الوضوء وسنة العورة هو الاول والثاني كما لا يخفى هذا على من يخرج عن مقتضى
ومنه من قال لا خلاف بين العلماء ان عقد الرفقة يستعان به من كل واحد منهم باجماعه على
عن الفعل نفسه واختلف في هذه المسئلة بناء على اختلافهم في ان الاحرام هل ياتي بالنية

على قول الجسدية ياتي وعلى قولهم لا ياتي وهذا القائل يقول لاروايته عنهما اذا احرم اصحابه
لا حرام عندهما وانما الرواية في بدنه من سبقه نفي ما دواحد منهم باجماع اصحابه صار احراما
والرواية عنهما في التقليد لا يكون رواية في التلبية كذا في الذخيرة صح بالاجماع اي بصير الامم
الامام علي ما اوضح عنه فخر الاسلام حيث قال لا خلاف عند علمائنا في ان الاحرام ياتي
بالنية كالمواضع عند التقليد فاما ما روي من ان احراما بجماع الاحرامين في التلبية
كما توهم وهذه الوقيل صيدا لا يلزمه الاجزاء واحد والدلالة تنقضي العلم فيسبح لانه ان اراد
ان يثبت حكم الدلالة تنقضي العلم على الشرع ايا ما هو الظاهر من قوله وجوز
الاذن به لا ينعونه الا فلا يتم ذلك وان اراد ان يتوقف على العلم بالاذن العاري في مثال هذا
فذلك سلم الا ان لا يتم المرام ولا يتنظم الكلام عقد الرفقة بضم الواو كون الغاء
اجماعه ترافعهم عنك والرفقة بالكرملة فكان الاذن به بناء دلالة والاذن دلالة
عنبرة الاذن عبارة كما في شرب ما اسعاه وكن نصب قد راعى كانه جعل
فيها التيمم وقيل انهما رختما جاء ان وطئته لم يكن ضمانا للوجود الاذن دلالة وقال لا يجوز
قيل هل يوجب تنقية فعل الرقيق فعله هنا دون بسط اصغر في المسجد لان الاذن انما شرع
في فعله لغرض يحصل به وبغيره ثم تجزئه يكون راضيا بالتمسك بالغير وبسط الخصية في المسجد
سبب للشباب نعم يكن اهل المسجد راضيا بسط غيرهم وعكسا لان بسط اخير في المسجد
تخص نفع ليس فيه ضرر باحد فحقق الاذن ظاهر بخلاف الاحرام فانه يجب اشتياؤه وحرم
اشتبائه فلم يخص نفعه فلا يحقق الرضا والاذن وهذا وجه آخر للخلافية المذكورة غير ما ذكره المصنف
والعلم ثابت نظر الى الدليل وهو كونه في دار الاسلام جواب عن قولهم والدلالة تنقضي
على العلم ومنه ان العلم ان كان شرط الدلالة فهو ثابت نظر الى الدليل وسواء
الرفقة وانما علم مدار على الدليل فيثبت الاذن دلالة ولا يذهب عليك ان بناء على حل العلم على العلم
بالاذن العادي وقد عرف ان سابق كلامهما لا يخفى ان في قوله ان كان اشترى الى المصنف

وقد افصح عنه من قال والاعم لا يستوفى على الحكم ونحن نسلك ما كان لا نعم ان الغنم قبل
الاعم ثابت نظر الى الدليل وهو عقدهم عند الرقعة وتغير المصنوع من التورث للجلج البني
لانها مخاطبة كالرجال اراد المخاطبة بقولته وندى على كس نسج البيت فان الناس
بين ذل الرجال والنساء ولا تهرل ولا تسبي ولا يطيع ولا كفارة عليها بما خيلوا في الزيادة
عن اباهم لغيره يرضى ويترك طواف الصدر به ويشتهط لها الزوج او نعم آخر في السفر
وطالبس الملبس فخذ وما ذكره في المتن من غير حصوله فارق فيها المرأة الرجل وبهذا
التفصيل يتبين الخلل في ما قيل بفعل النساء مثل ما يفعل الرجال الا اننا في الكتاب لعدم كمال
المستثنى في ذكره فيه وتبين من الخط ما دللنا على حل من القيس للدرع والخمار وانفرد
القفازين وفيه ان الدرع للمرأة ليس بها فلا وجه لذكر القيس في ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فما روي البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال لا تنقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين
ومن قد بدنه اصل هذا ما روي في باب الاحرام ان الشروع في الحج احرام لا يحصل بمجرد النية
عنه ما خلا ما لا ينبغي في احد قوله فكان حق هذه المسئلة في باب الاحرام بعد قوله واذا بقي
تقدرا ومن انما قال بدنه لان الغنم لا تقلد الا لعلامة كليل من الماء والعلف اذا علم انه جاز
والاحتياج اليها فيما يعيب عن صاحبه والغنم لو غاب عن صاحبه يبيع كذا قالوا وفيه نظر
روى الجماعة عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا يلبس ثوبا عليه ختان
كنت افضل قلادة الغنم لرسول الله فيبعث بها ثم مكث حلالا وكان الشافعي واحدا من اصحابه
وابو توريون نقليد الغنم او جردا حصيد فقلد في محرم او في احرام ماض ومن خفقه بانثافي
لم يصير وكذا من قال قلده في السنة العاقلة او شيا من الاشياء ادا به ما ينظم سائر الايام
الواجبة بسبب الجناية في احرام ماض كالخاق وغيره ودم المستعة والقران يقع بهما شي ومما
شبه ما مفعول له بالعطف على ما قبله واحد في شرائط ان يكون مصدره فان فقد المصدر فلا
بدن التام كما في قوله كذا في كذا من فحان حقه ان يقول او شفي من الاشياء كما في قوله

الاعم

الاعم

الاعم

الاعم

الجامع الصغير من قلده بتقدرا من عبارة الحديث من قلده بتقدرا من ثم ان التعليق يطبق
على المدعي بان موجب تحقيق الاحرام بحجر التقليد وفي المدعي شرط ازيد عليه ثم ان الشوط احد الايام
المسوق والاذا ركع بعد البعث لا السوق بخصوصه بل هو ما كمال وهو ان الطرس تقريره ان
يكون النية لازمة في الصورة المذكورة والظاهر من المظنونة ولا يصير محرما بسوقه عدلا فلهذا
تفاوت على ما افصح عنه صاحب التحقيق حيث قال في شرح المسئلة من نوع كمال وهو انما يتبين
في النظم النية وعلى تقدير عدمها ينبغي ان لا يصير محرما جازما لان النية في العبادات شرط وللجواب
على تقدير عدم النية خلاف يتحقق فخذ الشافعي لا يصير محرما وعندنا يصير محرما فقد ذكر في
شرح الطحاوي لو ساق حدا ما صد اليك تصاريحها بالاسواق نوى الاحرام او لم ينو في ما
الاجابة يعني اجابة دعاء ابراهيم جواب كل من قدر تقديره ان الاجابة انما يكون بالقول السوق
ليس يقول وتوثر الجواب ان المقصود من الاجابة انها لا انقباد وهو قد يكون بالفعل كما
يكون بالقول فاذا ذكر من تمام التعليق المذكور لا تعليق له كما توهم لم يصير محرما حتى يحقها الماربا
للحق في الحقوق قبل مجازة الميقات لا اذا وصل الى الميقات قبل الحقوق لزمه الاحرام بالتلبية لميقات
الاجرة والنية اراد بخر ما عن خصائص الاحرام يشهد في هذا حق الكلام فلا يتجه المناقشة بان
فانها التوجه بعد البعث وفيه رد ثان في الاقوال المنقولة عن الصحابة وقد سبق الرد لها بقوله
لما روي عن عائشة رضي الله عنها في قول الثالث وسواله في ذكره بقوله فاذا ادركها وساقا وهو
المختار لما ذكره وبما قررناه بين ان اختياره القول الثالث ليس لان المتقين يحرشون اليه
قوله واذا ركع فان اكتفاه بالاذا ركع لا ينسب فان قلت ما وجه التخيير بين الكل والعطف قلت
لم يرد بغيره بل بالاجمع بين روايتي الاصل والجامع الصغير فانه ذكر السوق مع الحقوق في الاول
ولم يذكره معه في الثاني قال في آخر الاسلام ذلك يعني ذكر السوق الهاتفي وانما الشوطان لم يجه
ليصيرهما عطف على النكاح واليحي بعد هذا التاويل ولذلك لم يلفت الى المص حيث ذكرهما على
طريقة الاختلاف في الرواية ومما جرحه بعض الاحرام يعني السوق على الرواية الاولى والاذا ركع

الاعم

الاعم

الاعم

بعد البعث على الرواية الاخرى ومن قال ما ساق الهدي فظاهر وانما اذا اذرك ولم يسبق
 غيره فلان فعل التوكيل بحرفة الموكل بفعل الموكل فقد خبط وكان ذلك من الادراك غير ان
 على الرواية الاخرى بل لا بد من سوق وكيل بحرفة ولا يخفى فيه انه كالمسألة في الابداء
 هذا التفسير انما يفسر الرواية الاولى وكان مقصدا لا تقصير عليه ترجيح تلك الرواية لكونها
 الا في بدنة المسئلة استثناء من قوله لم يصح ما حتى يصحها واحكام بدنة القرآن كذلك لا يصح
 المستثنى على ما ذكرتم انما بالتقليد في بدنتها انما يصح ما اذا وجدت التقليد والتوجيه في
 الحج اذا وجد قبلها لا يصح ما لم يدرك الهدي وبسرعة ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير
 ما ذكرناه يعني قوله لان التوجيه المكين بين يديه هدي على الابداء بخلاف عدم اجتنابه والتدبر
 فانها مشرعا بناء عليها لا ابتداء كما من يناسك الحج وصفا بخلاف عدم التطوع فانه وان
 شرع على الابداء لكنه لم يجعل في وضع الشرع نسكا من مناسك الحج لانه يخص مكة لتعليل
 لكونه نسكا والاختصاص بمكة انما يصح وليا كونه نسكا لو كان من لعبادات فاصح
 الى زيادة قوله ويجب شكر الله في تمام التعليل المذكور ومن لم يتنبه لهذا قال وقوله ويجب
 شكر الله دليل اختصاصه بمكة ولم يدل على صحة التصدير بادة التعليل دون اداة الجمع
 وغيره فوجب الاجابة وان لم يصل الى مكة بان اصاب صيدا قبل الوصول اليها فوجب عليه الجوار
 وهدي التمتع لا يجب الا فيها لان وجوبه عند الجمع بين النكسين وموضع النكسين مكة فان جلت
 بدنة او استوفى التحليل القاء اجل عليها والاشعار اعلامها بالاداء بالخرج وانها هدي من الشعار
 وهو العلامة لاعلامها سبغ مطلقا لا ينظم في قوله والاشعار مكرره لاشعار كان في
 ابتداء الاسلام لصيانة الهدي عن المشركين لانهم ما كانوا يعرضون للهدي فلما تولى الاسلام
 زال السبب فانقطع حكم محرره المثلثة كذا روى عن ابن عباس في عارضة ربه وبوجيفة
 انما ذكره ما رآه في زمنه من المبالغة في الاشعار حتى يصير مثل وعندها ان كان حسن
 وان كان حسنا كان حسن وتقليد الاشعار غير مقادول لئلا يسهل ايضا قد مر

ما يتعلق بهذا المقام من الكلام قد كثر وبدر ان البدنة تجزئ عن البدنة ليس هذا من باب
 اثبات اللغة بالقياس بل هو من باب تبليغ الموضوع لانه كانه دليل البدنة وصف للجوار
 من الابل والبقر وليس عند العرب جرح منها وفي ديوان الادب البدنة هي الناقة والبقرة
 بخير بكية وعليه فعل الجرح ولا يخفى في ما بين العصور فالوجه ما في كتاب العين البدنة ناقة وبقرة
 كذلك المذكور الا في منهما وفي المغرب البدنة في اللغة من الابل خاصة ويقع على الذكر والانثى
 وفي في الشرح للجنين لقوله من البدنة من سبعة انما سميت بدنة لخصا منها من بدن بدنة
 اذا ختم كالحدي جردا يعني في موضع البدنة ومنه نظر لان المذكور في العينين لفظ البدنة ثم
 البقرة ولفظ الجرد من افراد اسم قال الامام المجتوبى ولين ثبت تلك الرواية التي رواها
 قلنا العقبين من حيث احكام العطف لا يدل على اختلاف اجنبية وكذا التخصيص باسم
 خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل
 وميكائيل **باب القرآن** اتوه عن الافراد وان كان افضل منه لتوقف معرفته على معرفة
 الافراد **القرآن** وهو مجموع بين الحج والعمرة بان يحرم بهما من الميقات وقيل في اشتراط الحج او قبلها
 افضل من التمتع وسواء تفرق باده النكسين بامر اسين في سفر واحد من غير ان يتم باحدا لهما
 صحيحا والافراد اعز من كل واحد من الحج والعمرة باحوام على جهة الامام صحيح بينهما قال في الميسر
 والافراد اعز من الحج او لا ثم يعتمر بعد الفراغ من الحج او يودي كل نسك في سفر على حدة او يكون اداء
 العمرة في غير اشهر الحج قال صاحبنا القرآن افضل ثم التمتع ثم الافراد ثم ان زيارة السفر غير لازمة
 في الافراد على ما نهت عليه في تقدم وعلى رواية ابن شجاع عن أبي خزيمة الافراد افضل من التمتع
 وقال الشافعي الافراد افضل ثم التمتع ثم القرآن حكاه العوداني عنه وهو قوله ما كنت نكروا
 المجموعة على اختياره اشبه وقال الامام احمد التمتع افضل ثم الافراد لان ذكره في القرآن
 ولانه ممتنع بالعمرة بالحج ولان في الافراد زيادة التلبية والسجدة الحاق ارا باللبية بالابد
 منه في الاحرام فان القارن يلبي بهما تلبية واحدة والمفرد يلبي بكل تلبية على حدة ومن جرح ما

الاحرام الى زيادتها ضرورة ان النية بقدر متعدد النوى سواء نويها معا او متفرقين
 ومن هنا ظهر وجه ترك المحصر في زيادة الاحرام والناظر في هذه المقام لم يتفطنوا لذكر
 في شرح كلامه والتبليغ غير محصورة جواب عن قوله ولان فيه زيادة التبليغ الا انه بعيد
 عن الصواب لان مراده على ما بهت عليه نفاذ زيادة تلبية الواجبة لازادتها على الاطلاق
 والسفر غير مقصود جواب عن قوله ان في الافراد زيادة السفر وتقريره ان المقصود
 سوا السفر والسفر وسيلة الىه فلا عبرة لزيادته وفيه نظر لان في زيادة السفر زيادة
 مشقة ولا شق افضل وقد جاء في حديث عائشة رضي الله عنها انما اجرك بقدر فيك ولان السفر
 للعبادة عبادته بل واجب والممكن منها الا به فزيادة السفر زيادة العبادة ومن وسمان
 عدم السفر لا يوجب نقصا في الحج فقد وسم كيف وسم عبارة عن الوقوف بعرفة والطواف
 بالبيت والجمع بينهما لا يمكن بدون السفر واختلف في وجوب من العبادة جواب عن ترك
 في ترجيح الافراد على القرآن بزيادة المالحق في الاول وتقريره ان المالحق شرع للمالحق في الحج
 عن الاحرام فلا يكون مرتبا وتعالى ان يقول انه واجب في الاول فشكلون عبادة فيضلع الحج
 والموقف بما روي في قول الله جل جلاله حيث لم يجوزوا العمرة في اشهر الحج وقال ان
 العمرة في اشهر الحج من افقر العجور اي من اسوء السبلات فالمراد معنا بالعمرة
 وهو التوسعة وفي بعض النسخ الحج العجور يردون من وهو الموافق لما في كتب
 الاحاديث ولا وجه لمحمل على معناها الا اصطلاحا لانه بالوضع الحديث ونظيره هذا ما ذكره
 صاحب الكشاف وتفسير قوله تعالى يجعلون اصابهم في ذواتهم حيث اجاب عما قيل على
 ذكر الاصبع الذي تدهنها الاذن بالمشية الى الباحة والمهنة بتدله
 على لفظ المشية لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وانما احدهما بعد وعدي
 ان الاستدلال بالحديث المذكور من مقررات اصحاب الامام الشافعي لانه اعلى
 شأنا من ان يشبه عليه مثل هذا او بما قرنا به تبين عدم اصابته من قال ذلك

من قوله من افقر العجور

بالرخصة تاسوا لمصلحة لان القرآن غنة وانما المراد به التوسعة ويجوز في مثل هذه عندنا
 ثم ان في قوله ويكون رخصة مسقطا حطفا فاشكال لان الافراد مشروعة بخلاف وجوب
 كون الرخصة رخصة مسقطا لان السعي العزيمة شرعية وقوله والرخصة في غير هذه عندنا كالأمر
 حال في التحصيل كما لا يخفى على من لا وقوف على التفصيل وكذا من قال هذه رخصة مجازا كما سطر
 نقل الصلوة في السفر فتدبر وللقرآن ذكر في القرآن جواب عن قول ما كان له ذكر
 في القرآن على ما روي من قبل يعني في فضل المواظبة تعاليل ان يقول يحتمل ان يكون المراد
 باجرهما من دويمة اهل ان يفر كلا منهما بالسفر والاحرام من دويمة اهل والحمل على الام
 هما من دويمة اهل حمل على ما لم ينقل من عدم ولا احد من الصحابة فهو كان افضل لاني بهم
 باحد منهم على انه نقل عن عمر رضي الله عنه على عمران الحضره امره من البصرة ولذا اختلف
 العلماء في الاحرام قبل الميقات مسبة او مباح او كونه ثم نية في القرآن شروع في ترجيح
 على التمتع بعد الفراغ وضع ما قيل في ترجيح التمتع عليه واستدامة احرامها ولا كذا كانت
 التمتع لانه حين شرع في فعال الحج باق احرام العمرة ولهذا يقال عمرته افانته وجهه تكمية و
 اما سور بالحج فانه يصح في الغاذا قرن لعرفه في عبادة فالحكمة لافلا ولا في علة
 الفضل في القرآن فانه دفع ما قيل من حمل في الما، موزبه نقص بالقرآن فليس القرآن افضل
 ام لا فلا يكون مخالفا واما الجواب عنه بان دخل نقص والافضل القرآن الذي كان العبادة
 تان فانه شخص واحد لان فيه الجمع بين السكين حقيقة فليس مطلوب فان القرآن افضل
 كيف ما كان والجمع بين السكين بوجوه حقيقة على كلا التقديرين انما الصواب في الجواب
 عنه ما ظهر مما تقدم وهو انه دخل نقص في الما، موزبه لعدم حلو صفة لاهل لاني كونه عبادة فلا
 يلزم ان لا يكون القرآن افضل وقيل بالاختلاف قال صاحب النخبة وحاصل الخلاف
 ان الغارب محرم باجرهين فلا يدخل احرام العمرة في احرام الحج وعنده يكون محراما واحدا
 واحدا ودخل احرام العمرة في احرام الحج لقوله عم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة وكذا

من قوله من افقر العجور

منديل اجماع الامة على سمية قانا والقوان يكون بين اثنين ويتبين
 على هذا التلخيص ان القرآن افضل لانه جمع بين العبادتين باجر امين وعنده
 علاوة وسهولة القارن يطوف طوائف وسعي معين وتقدم افعال العمرة على افعال الحج وعنده
 يطوف طوافاً واحداً ويسعى سعيًا واحدًا ومنها ان الدم الواجب فيه دم الشك عندنا
 شكر الجميع بين العبادتين وعنده دم جبر لتمكن الضممان في اجمع بين دخول العمرة فيه
 حتى لا يحل له اكل هديته وعنده دم جبر عندنا ومنها ان اذا سأل لم يخلو راحله فانه يجب عليه ان
 عندنا ودم واحد وعنده ومنها ان اذا احضر القارن فانه يحل بحدتين عندنا ويجهدى واحداً
 عنده من البيعات هذا ليس بشرط وقته هناك عليه في اول الباب لان القرآن
موجب بين العمرة والحج قال الجوهري قرن بين الحج والعمرة قرانا بالكسرة وقرنت البعيرين
 اقربهما قرانا اذا اجتمعهما في جبل واحد وذلك اجل سمي القرآن وقرنت الشئ بالشئ
 وصلته وقارنته قرانا صاحب ومه قران الكوكب وبهذا التفسيرين ما في قوله
فانك قرنت الشئ بالشئ اذا اجتمع بينهما من اخل فاعلم ذلك انك اذا دخل تحب علي
عمرة عطف على ما تقدم في بيان حصة القرآن على اعتبار المعنى فان قوله وصلة القرآن
 ان يحل في معنى ويكون قارنا اذا اهل بالعمرة والحج معا فان هذه القول المذكور
 المعنى وكما يكون قارنا في الصورة المذكورة يكون قارنا في هذه الصورة وتقدم العمرة على
 الحج فيه اي في الدعاء ومن قال اي قدم القارن العمرة على الحج في ادائها فقد خطب خطانا
 وكذلك يقول لك شارة الى الدعاء المرتب يعني كما في الترتيب على الوجه المذكور في قوله
 اي في التلبية وانا انك شارتني بقوله وان اخر ذلك الى ذكر العمرة لان الواو للمعنى
 كما نطق ان الواو ولو كانت للترتيب لا يكون تأخير في الدعاء والتلبية صحيحاً ويسكن
 فان الامام في الترتيب في الذكر لا الترتيب في الوجوب ولا بأس في كيف وسوا لزم
 على تقدير كون الواو للمعنى اعتباراً للصلوة خلافاً لما في قولنا في قوله عزم

هذا هو الوجه الذي ذكره في قوله تعالى فانك قرنت الشئ بالشئ اذا اجتمع بينهما من اخل فاعلم ذلك انك اذا دخل تحب علي

لا عمل بالنية وتكون الاعمال بالنيات فالنبي عزم جعل العمل بالنية وسى عبارة عن قصد
 القلب لا غير وقد وجدوا ان اشتراط النية للعين العبادة والعمارة عند الله تعالى فيحصل
 ما هو المقصود بقصد القلب فيه وعلى الاول ان موجبه اعتبار النية لا الاقتصار عليها فلا يصلح
 جهة لنا في كل الخلاف واما الثاني فخرج عن سنن الانظام كما لا يخفى على ذي اللافهم
 ومن الناظرين في هذا المقام من قال في شرح ذلك الكلام يعني ان الذكر باللسان كمن
 شرط فيها واما الشرطان يعلم تعليلهما بصلوة كمن ذكر ذلك هنا وكما ذكره
 ان النية من قبل العلم ابتداء فقط باليت اي ابتداء بما حقه ان يبدأ به والغافل
 ما اجل ويقدم افعال العمرة حقاً ان يقول وانما يقدم افعال العمرة بقوله لان تقدمها قد
 علم ما تقدم من الحج التي لها جهة الى بيان وجه تقديمها والقران في معنى المتعة لان فيه ترغفاً
 باداء النسك كما لا يخفى فيكون في معنى التمتع فالفعل العار في التمتع عبارة واراد في القران دلالة
 والتمتع ابتداء بافعال العمرة لان الله جعل الحج غايته ونهيه للتمتع فيكون المبدأ من العمرة الحالة
 وكذا القارن ابتداء بافعالها لان ذلك جنباً على اتمام الحج بل يكسب جنباً على اتمامه من قال
 في التمتع تارن طاف لعمرة ثم خلق فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالخلق وهذا نص صحيح بان يقع
 جنباً على اتمامه من ويؤيد هذا ان التمتع اذا ساق الهدى وفرع من افعال العمرة وحاق
 به يجب عليه له ولا يحل بذلك من عمرته بل يكون جنباً على اتمامها مع ان ليس محرماً بالحج
 عندنا خلافاً لما في قولنا فان المحلل عنه في المشهور صومعي وفي رواية سوا النج وهذا
 اي ان القارن بافعال العمرة وافعال الحج جميعاً من جهة ونهيه انما لا يكفها بفعل
 الحج لقوله عزم وندت العمرة في الحج فيكتفي بافعالها عن افعالها والا لا يكون داخل فيه ولان في
 القرآن على الداخل قيل لانه لا يتصور اداء عبادتين من جنس واحد في وقت واحد وبما عليه
 ان هذا اذا كان الوقت معياراً كما لا يخفى للمصوم واما اذا كان ظرفاً كما في الحج كاذي نحر فيه
 فلا امتناع حتى الكسبية واحدة يعني ان هذا لا يكفها بحكم التداخل وموجبه وجود التداخل

عزم على ابتداء

سائر الافعال فليس التداخل المذكور لعدم تحمل الوقت الواحد لعبا وتين جنس
واحد ومن جملة ما قيل في تقريره ان المصنف خط حيث خط العصى بالفتك ثم انزعم
ان معنى الاحتياج المذكور على ان الاحرام من ركبان الحج فاحتج الى حرف قوله وكذلك لا يركب
عن ظاهره وقد عرفت ان الامر ليس كما زعمه ما طاف حسين بن محمد روى عنه ان قال
كنت رجلا نصرانيا فاسلمت واحللت بالحج والعمرة فسمعت زين بن صوحان وسلمان بن
واما احل بها فقال لا هذا اخل من بعدا هذا كما حمل على بكلمة ما جيل قدت على عرب من خطايا
فاخبرته فاقبل عليها فلما هما واقبل على فقال حديث ليبي نيكتم رواه احمد والشافعي
وابن ماجه ولا تداخل في العبادات يعني ان الاصل في العبادات عدم التداخل بخلاف
العقوبات فان الاصل فيها التداخل ولا يجوز للعدو والاصل الا بقبول اجماع على خلاف القياس
ومن وسمم تعالى ليس من العبادات المقصودة فقد وهم ولا يفسر فيما نحن فيه كما لا اجماع انما اشترى
قطر واما الاول فلان ما روي فيه مدخول او منقول فامل والسفر لا يتوصل جواب عن استدلال
انقصم على التداخل في افعال اللعان المتضمن لبعض ما ذكر ان الاصل في العبادات عدم التداخل
ومرجع الجواب عن استدلاله الى ان فرق بين المقاصد وغيره والتداخل في الثاني لا يستلزم
التداخل في الاول ومرجع المنع للنقض المذكور الى ان ما ذكر من بلا صالحة في العبادات المقصود
لا في مطلق العبادات او بهذا التفصيل تبيان ومن كثر ارفها ذكر من سوء الفهم ومعنى ما رواه يعني
قوله عدم دخلت الهوى في الحج وانما قال رواه مع انه ليس من رواية توسعا حيث ترك الاستناد
الى الراوي وحل وقت العمرة في وقت الحج لاحتة هذه الاما وقيل لان العمرة غير موقوفة على ما ياتي بيانه
وعلى تقدير دخول وقتها في وقت يلزم توقيها في وقت يلزم توقيها كالحج نعم لو قيل معناه دخلت
العمرة في وقت الحج لكان له وجه ومعنى سعيين عبارة عن تحميد في الجاهل الصغير ثم سعيين من المعص
لم يكن في تغييره كلمة الله اني الى كلمة الجمع وتقديم طواف التحية عليه على سعي العمرة على احد
الطوافين على طواف القدوم ولا يساعده عبارة ما يجزئ ان استغلاها في الواجب ان

هذا هو الوجه في الاستدلال

وهذا حمل بعضهم على طواف الزيارة وقال في نصوصهم سعة طواف العمرة ثم اني بما سلك
الحج طواف الزيارة ثم سعي اربعة عشر سوطا للعمرة وحجة لا يقال الا بسا عدة قوله طواف
طوافين لان الظاهر منه موالوصل كما في قوله سعيين لانه على من قولهم ان الغارن بطواف
طوافين وسعي سعيين عندنا خلافا لما في ولا يشبهه في ان المراد من الطوافين التثنية
موطواف الزيادة والتوجيه من قبل المعنى ان المراد من الاجزاء المعناه اللغوي ولو كان
لا المصطلح وموانع العمل كما في في سقوط ما في العدة لان تعليقه بقوله لانه اني بما هو مستحب
عليه مرجع في المعنى الاصطلاحي والسعي في تأخيرها بالاشتغال بعمل لا يوجب الدم الدم
على تقدير وجوبه انا يوجب تأخير السعي لا السعي تأخير العبادات فحق العبارة وتأخير السعي بالاشتغال
بعمل آخر لا يوجب الدم كذا بالاشتغال بالطواف يعني ان تأخيرها بالاشتغال بعمل ليس
من جنس العبادات كالاكل والنوم وان كان يوما لا يوجب الدم كذا بالاشتغال بها
هو من جنسها ومن هنا خرج اجواب عما يقال لا يجوز اداء النفل مع الفرض بمختلفا كيف
جازها وتقديره ان افعال الحج على ما لا يس من جنسها كالاكل بخلاف الصلوة او
بدنه اني اذبح بدنه يغيب بها السبع هذا اذا كان كل البدن تقربه حتى لو كان سبيحها كل
او السبع لا يجوز خلافا للشافعي ولا يشترط اتفاق وجوه القرية فلا يفرق فاذا اراد احدهم
الهدي والاخيصة والاجر او الصدا والتطوع لا يجوز عنده ويجوز عند الشافعي قبل المنصوص عليه
هدي وهو اسم لما يهدي الى الحرم وسبع البدن ليس كذلك ولذا قال ان نعت
كذا فعلى حدى فنفعل كما ان عليه ما سجد من الهدي وسوناة واجب بان القياس ما ذكر
ولكن ثبت جواز سبع البعير والبقرة بشت جازم ذكر صاحب السنن في كتاب الاضاحي
بسناده الى جابر بن عبد الله رفته قال كنا نمتع في عهد رسول الله ثم فخرج البقرة عن سبعة
فتركتم فيها وفيه ايضا عند ابنه وم قال البقرة عن سبعة والخمسة عن سبعة واما في النذر
اذا نوى بقوله على سبع بدنه فلا روايته فيه وعلى تقدير التسليم فالفرق ان النذر يفرق في

المتعارف كاليمين وبعض الهدى ليس بهدي عرفا متصور عليه فيها بتولدت من نفع
 بالعمة الى الحج فاستيسر من الهدى ولهذا عين الذبح منها وفيه في المفرد حيث قال ثم ذبح
 ان احب واراد بالبدنة هما البعير يعني ان من قبل اطلاق العام واردة انما من بقرته
 مقابلة من آخر قليل كانه جواب عما يقال انتم تقولون البدنة تنطلق على البعير والبعير كيف
 قال من البدنة او بقره وتقرره نحن لا نذكر جواز اطلاق البدنة على كل واحد من معنيه مفرد او
 منها كذالك والجواب لما ذكره غيرنا في ان غرض السؤال ان يقال انتم عدتم هاهنا من نفع
 قولكم بعوم البدنة وهو لا تكفي بذكره عن ذكر البقرة فاذا لم يكن له ما يدعي انما لم يقدر
 عليه في الحج اي في وقت بعد اتمام البعرة وان لم يحرم بالحج لتحقيق سبب التمتع وهو اتمام البعرة
 وقال الشافعي لا يصوم الا بعد ان يحرم بالحج نظر الى ظاهر قوله في الحج وجوابنا عنه ما ذكره
 بتولده والمرد بالحج الا ان الافضل ان يصوم استثناء عن مدلول القوم المذكور يعني
 لما فرق بين ايام الحج في حصة الصوم فيما لم يكن الافضل ان يؤخر الى ايام المذكورة قبل يوم التروية
 بيوم ان قدم على هذه الايام بعد ما حرم بالبعرة جازعنا لانه ذكر في الآية على وجه الاضافه
 الى وقت الحج والاضافه الى وقت لا يخرج من ان يكون سببا في حال يجوز الاداء وجوب
 السبب وهذا يمكن نذر ان يتصدق بدرهم عند اخذ قنديل من الحج عند خروجه عن موضع من خلاف
 صوم السبعة فانه ذكر في الآية على وجه التعقيب والمعلق بالشروط معدوم قبل وجوب شرط
 فلا يجوز ادائه قبل الرجوع وهذا يمكن نذر ان يتصدق بدرهم اذا جاء عند اخذ قنديل من الحج
 فانه لا يخرج عن موضع نفعه لان الصوم بدل عن الهدى وجواز ادائه البذل وان كان يتوقفا
 على جواز ادائه الا ان لم يقدر عليه كما في التيمم مع الوضوء وهما لو قدر على الهدى لا يجوز ذبحه
 قبل يوم النحر الا ان البذل منها وهو الصوم قربته في كل يوم فيصعب بعد وجود سببه وسبب
 تدهوره وهو الحصة كوجود اتمام البعرة بخلاف الهدى فانه ارادة الدم وبني لا يكون قربتها
 وانما كانت قربته عابوقت مخصوص فيكون الوقت شرطه كونه قربته بعد وجود سببه

معناه ان لا يذبح الا اذا كان في وقت الذبح

فاذا عدم لم يكن قربته فلم يحرم قبل يوم النحر الذي هو وقت ذبحه ما خير الى ايام الصوم
 رجاء بالذبح على ما فعلوا له ان يقدر على الاصل كما يستحب ما خير التيمم رجاء ان يقدر على
 الا الى آخر وقت الصلوة وان صامها اي ان صام سبعة ايام بكرة في أي مكان كان لانه
 معلق بالرجوع فلما يجوز قبل الرجوع لان اهله في البذل ان لا ينفصل نفس الرجوع عن وجوب
 الاداء فلما تأخر وجوب الاداء تأخر نفس الرجوع ايضا على الكل ان معناه رجعت عن الحج
 لما ذكره ان يقال لا خلاف في سبب الرجوع انما اختلاف في منتهاه فان الشافعي حمله على الرجوع
 الى اهله تدارك دفعه بقوله اي فرغم يعني ان الرجوع ضا ليس على حصة حتى يبتدئ
 التيمم بل يجازع في الفراغ بدليل انه لو اقام بكرة صام السبعة فيها بالاتفاق ولو كان
 الرجوع المحض شرط لما صح صومها فيها ولما كان ما ذكره في وجه عدم كون المحقة مرادة وهو
 المعلوم من الاستثناء المذكور في قول الشافعي في غير ما كان في بعض المعنى المجازي بل لا بد
 من بيان العلاقة المعقولة قال في بيان ادعاء الرجوع سبب الرجوع الى اهله والسببية في الجملة
 من جملة العلاقات المعقولة مرادة المعنى المجازي باتفاق البغاه على وفق ما ذكره في
 الكتاب والاقرب الى الصواب ان يقال لانه معلق بالرجوع لكنه يحتمل الرجوع من منا
 بالفرغ عن افعال الحج ويحتمل الرجوع الى الوطن والاول ولي تقدم ذكره ومن هنا يتبين عدم
 التعذر في المعنى المحض للرجوع ومن بعد الكلام ما قيل في حقل هذا المقام فان قيل لا يجازا انما
 بعقرية فما هي قلت اطلاق ذكر الرجوع عن ذكر الاهل وقوله ثلثة ايام في الحج فانه قال وسبعة
 اذا رجعتكم عما كنتم مقبلين عليه فانه ما قيل ولين قلنا ان الرجوع الى اهله شرط لكن
 لانما ان الشرط يوجب عدمه عند عدمه لان افعى رجاء الوصف ان يكون علة ولا أثر
 لانها العلة في انقضاء الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا بعقل شئ ما ولي واجه بان لا ينفك الحكم
 بانقضاء الشرط فوجب بطلان اثر التعليق سواء كان المعلق على الرجوع المحقق او المجازي وهو
 بطر بالاتفاق فان فاء الصوم اراد صوم ثلثة ايام اي ان انقضت ايامها فانه المذكورة

ما ذكره في قوله من منا بالفرغ عن افعال الحج
 يعني ان الرجوع الى اهله شرط في عدمه عند عدمه
 لانما ان الشرط يوجب عدمه عند عدمه لان افعى رجاء الوصف ان يكون علة ولا أثر

في ذكره في الكتاب كما لا يخفى على ذي اللبالب والنصف بوقت الحج ولا يجزئ بقال
 الدم غير تحقق بوقت الحج صحت ان يكون بدلا ايضا غير تحقق بتاركه بغيره وجواز الدم
 يعني في غير وقت الحج على الاصل وتقديره ان الدم شرع مطلق عن المطلق الوقت والصوم مستحب
 وسوبدال غير محمول فيقتصر على ما ورد بالشرع وانما قلنا ان الدم شرع مطلقا عن الوقت
 لانه ثبت بقوله فما استيسر من الهدي وسو مطلق فيعرض لوقت دون وقت والاصل في
 مثل هذا عدم الاختصاص بوقت فان قلت قول المصنف هذا يدل على ان الدم يجوز بعد الايام
 وصرح في باب الهدي بانه لا يجوز الا في يوم النحر وانما قلنا ان جوازه مطلقا فيجب
 ان يجوز قبل يوم النحر ولم تلت مراده من الجهرانه لا يجوز قبل يوم النحر واطلاقه بالنسبة الى وقت
 النحر وما بعده وانما لم يجز قبله لانه دم الجمع وهو اعم من بعد الوقت واخر وقت طلوع الفجر من
 يوم النحر فزال الشبهة ان هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما في الشرح
 من الاول تام محلل اي بالحق وانما لم يجب عليه دما كفارة لانه لم يدخل بالحق قبل الحج
 نقص في عمره لانه اتى بما هو التركن في العرة وهو الواجب فكانت جنايته واحدة وتوجب
 عرقات قبل ان يطوف بعمرته قال ابو جعفر في محضره ان اباحفة كان يقول قد صار واقفا
 بعمرته حين توجه وعليه لرفها دم وعمره مكانها ومعنى في محبة وقال ابو يوسف ومحمد لا يكون
 رافضا لعمرته حتى يقف بعمرته بعد زوال الشبهة وقال ابو بكر الرازي في شرح
 المحرمات المذكور هذا الخلاف الذي ذكر ابو جعفر لا نعرفه وانما نعرف عن ابي جعفر ما رواه ابنا
 في رواية اجماع الصغير والاصل فانه لا يكون رافضا بالتوجه حتى يقف بعمرته بعد الزوال
 روي عن ابي جعفر عن ابي يوسف عن ابي جعفر انه يكون رافضا بالتوجه وذكر الحاكم الشهيد في
 الكافي عن نوادر ابن سماعه وفي قول ابي جعفر هو رافض لعمرته حين توجه الى عرفات وعند
 الشافعي لا يصير رافضا بالتوجه ولا بالوقوف بناء على ان افعال العمرة تدخل في الحج عنده
 فلا يصير رافضا فقد صار رافضا لعمرته فان قلت لم لا يرخص الوقوف بترك تقدم العمرة

في قوله لا يجوز الا في يوم النحر
 في قوله لا يجوز الا في يوم النحر

في قوله لا يجوز الا في يوم النحر
 في قوله لا يجوز الا في يوم النحر

في قوله لا يجوز الا في يوم النحر ما قبله باعتبار المعنى المضموم له لا باعتبار مظهره لانه في قوله لا يجوز
 وقال الشافعي يصوم بعد هذه الايام في احد قوليه يجوز صومها في ايام التشريق وفي قوله لا يجوز
 لا يجوز فيها ومما الذي ذكره المصنف ان الايام في قوله بعد هذه الايام ايام التشريق
 يوم النحر لان الصوم فيه لا يجوز بالاتفاق فعلى هذا طالع ما كتب بوجه التحصيل فان وجب
 تعليل التعميم وهذا وقت ذلك ان وقت الحج عنده بمدة ايام في الحج يصوم فيها قبل يعني في ايام
 التشريق ولما انتهى المشهور يعني النبي الوارد في قوله يوم الا لا يصوموا في هذه الايام و
 التوضيح المشهور هو منه في التعميم في قوله فيقتيد بالنصف يعني في الكتاب فان تقيده المطلق
 يفتح من هذا وفتح الكتاب لا يجوز بما دون المشهور من النحر فان قلت لم لا يجوز تخصيص
 الحديث بغير صوم المستحب في الكتاب قلت علم تقدم النص المذكور على الحديث وكشرط
 التحصيل لما خروا ما الجواب بان الخبر يحكم في حرمه الصوم والنصف ليس يحكم في كون تلك
 الايام ايام الحج ليس بجواب كما لا يخفى على من لا ادنى درية في اصول هذا العلم او يظن ان
 على تقدير ان يكون تأخير النبي في مكة اعمه دون عدم المشروعية يعني لا يكون النبي المذكور من احد
 الامر من وعليه هذا التقدير من ثم التفسير هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقال ولا يلتفت الى ما قد
 قيل ويقال وبهذا التفصيل يتبين فاما قيل ولما انتهى المعروف عن هذه الايام فما تخفيف
 ما لم يبدل لانه مشهور ويحمله نفع المكان النبي فلا ياتي به الكمال بغيره مناشي وهو ان
 ما تكلمنا قال بامته اد وقت الحج الى آخر ذي الحج فلو ان يقول يصوم بعد ايام التشريق قبل تمام
 ذي الحج والتسكك بالنهي المذكور لا يجزى من غرضه ولا يودي بعد ما روي ما قال ان النبي لم يزد
 البديل بالراي والابدال لا تسبب شرعا يعني ان البديل ساقبته على خلاف القياس اذ لا يدل
 للمراي في سعة المأكله بين ارادة الدم والصوم فلا يثبت الا اذا ثبت بالشرع وقد خص الشرع
 بثبوت حنا بوقت مخصوص فانباته في غيره يكون بالراي ولا مانع له واما ما قيل لان الصوم
 يدل على الهدي فلو جاز قضاؤه لم يزد ان يكون للبديل بدل ولا نظيره في الشرع فغيره افي غير

عام

عليه وهو واجب قلت يجوز رفض العدة بل لا بد من عدم عابثة ورفضها لما حافت سرف
العكس لم يرد بالشرع وهو الصحيح من مذهب الحقيقة اخترنا عن رواية اصحاب الاطوار
عرفت انها رواية ابو يوسف عن ابي حنيفة لا رواية اخرى وعرفت ايضا انما ذكره موقوفها
اصحاب في قولنا ايضا رواية دون رواية حنيفة لم سبق في كلام القميص بقولها والفرق كما ان
ايضا لم يضاف حجة لان حقدان يكون مسبوقا بذكر وجبة الرواية الاخرى من ابي حنيفة وهو
القياس على التوجه الى الجملة بنسبة وبين صلى الله عليه وسلم حيث لا يطل عمره لمجرد التوجه الى
عرفات ويطل فله المصلحة بمجرّد التوجه الى الجملة وتقرير الفرق ان التوجه الى الجملة ما هو بقوله
فاسعوا الى ذكر الله والامر به غير مقدم اداء الظاهر فيكون متوجها بعد اداءه كما يكون متوجها قبل
فالظهور المودة مستحب للنفق ما يتوجه لغوة والتوجه فيما نحن فيه من غير مودة ضعيف في نفسه
فلم يرتفع بغيره شيئا وانما قلنا ان التوجه فيما نحن فيه من غير مودة لان خوف الغاء في قوله فمن تنفع بالقر
الى الحج والعمرة ان يتبادر بها وجوب ذلك ان يكون خلافا منها عدا واما ما قبل
في تعليقه ان الله تعالى امر بابتداء افعال العدة بالنسبة المذكورة والامر بالشئ يقتضي كراهة فعله واما
كراهة الا باله في غير ذلك والامر غير ظاهر في الفضل المذكور ولا صاحبنا الى ثبوت التام في موضوعنا
الشرع قسمان خطاب التكليف وهو بالامر والنهاي وخطاب الاخبار وهو بربط الاحكام بالاسباب
وجعل الشئ شرطا لشي من هذا القبيل فم ان حقه ان يقول والامر بالشئ يستلزم النهي عنه
ضرورة ومن قال في تقرير المرام في هذا المقام بخلاف القارن والمتنوع فانها ممنوعان عن نفق
العمرة بل ما امر وان يتقدم العمرة على الحج فاذا كان الشرع يمنع من ذلك وجب ثبوتها بانفي
ما يكون من نفس الوقوف لا بما له شبه فقد اتى بما يقتضي منه العجب كما لا يخفى وسقط عنه دم
وعليه دم لرفض العمرة لانه لا يخفى ما فيه من سوء الترتيب فان قوله وعليه دم لرفض انظاره فاعدم
من قوله فان لم يدخل القارن كمة وتوجه الى عرفات الى قوله وسقط عنه دم القرآن ارتباطا بما
من التعليق كذا كذا حقدان يقول وعليه دم لرفض العمرة وسقط عنه دم القرآن لانه لا يخفى

موقوفها على قوله وعليه دم لرفض العمرة وسقط عنه دم القرآن لانه لا يخفى

يرتفع لاداء التمكن عرف الام لا يصلح حلة لا تنفق ولعل العبارة الصحيحة لم ينفق والتجفيف
من النسخ نفعه الشرع فيها والشرع الصحيح فمدم فاستنبط المحرر يعني في بيع ما كرس
وجوب له لرفض العدة المستند لتحليل غير طوافه وجوب قضائها وفي العبارة المذكورة
الى اكل في هذا هو المحرر باب التمتع ذكره عقب القرآن لانه يقتضيان في معنى ان
بالتمكين في سفر واحد والفضل في القرآن على ما تقدم به ان التمتع من المساء او المتعة والاشغال
او التمتع وهذا في النسخة وفي الشرع هو ان يفعل افعال العدة او اكثرها في شهر الحج وان كان
عاده ذلك من غير ان سلم باهله الما ما هيئا ومن هنا بين ان المحرر اخذ بعض قيوما اعتبر في
الشئ واجاب بان ما ذكره تفسيره والتكليف من الشروط بعيد عن الصواب لان تفسير
التمتع الشرعي لا بد من كراهة الشرط وعلى تقدير الاكتفاء بذكر ما هو الكرس لا وجه لرفض بعض
الشروط لان التمتع سفره واقع للعمرة بدليل انه يفهم بكهنا ما بعد فاعدم من العمرة فصار كيا حكما
في حق المقاتل ثم يخرج الى المسجد احترام والمطر سفره واقع بحجة والجمعة قريضة والعمرة
والسفر لرفضه ولي السفر واجب وان تحلل العدة بينهما جواب عن قوله لان التمتع سفره
واقع للعمرة وانما تخرج الحج على ما اشار اليه يعني وم في قوله دخلت العمرة في الحج فان التمتع يعتبر به
عن الاستنباط ومعنى التمتع الترفيق من الرفق اريد به الانتفاع في سفر واحد سواء حل من احرام
العمرة بالمعلق او التفسير ولم يحل فان كان ساق الهدى لمعة يجوز التحلل ويجزم بالحج قبل ان
حل من احرام العمرة هذا عندنا وقال الشافعي موقوف الهدى لا يخرج من التحلل واما الذي لم سبق
الهدى يجوز التحلل اذ اخرج من افعال العمرة بما خلاف كذا في البداية ومن هنا بين وجه تقديم
بيان كون التمتع على وجهين علي بيان معنى التمتع الا ان المصلح يات بالتفصيل المذكور حتى يعلم
الوجه المذكور اما ما صححنا الامام انزل يقول الم لهله اذ انزل بهم حجة ان ينزل في وطنه من
من غير بقاء الاحرام وهذا انما يكون في التمتع اذ لم سبق الهدى وفاد بقاء الاحرام و
بقاؤه غير مشروط بسوق الهدى فلم يجب من قال وهو انما يكون من ساذ وتقيده بالعمرة

التمتع من المساء او المتعة والاشغال

التمتع من المساء او المتعة والاشغال

التمتع من المساء او المتعة والاشغال

التمتع من المساء او المتعة والاشغال

لما سئل عن المام الفلك فانه لا يطل منه عند الشيخين علي ما ياتي بيانه من الله تعالى
ويدخل في ويدخل المام الصبيح وصفته ان يتبدل من الليالي الاحرام من الليالي
ليس بشطوطه ولا للتمتع حتى لو احرم بها من ديرة اهل او غير ما جازت وصار
وكذا الخلق بعد الفراع منها ليس يحتمل بل الجحار ان شاء الله تعالى ان لم يكن ساقا لهدبي
وان شاء بقي محرقا حتى يحرق بالبحر ويحلل ليقهر قال الشيخ الاسلام في بسوطه هذا الخبر
انما كان اذا لم يكن شعره ملبة او معصا او مصفرا وما اذا كان ملبة فانه لا يجزى لان
التقصير لا يبرئها الا بالنقص وذلك مستغذرتين الخلق ولا يخفى ما فيه من القصور وقد حلل
عمره النظام من هذه العبارة وقوع التحلل قبل الخلق والتقصير ليس كذلك على ما بينه
التصريح به وهذا هو القصد في العبرة لم يذكر طواف القدوم والصبر لانها ليس من افعال العبرة
ولما كان مظنة ان يكون تفسير العبرة المعهودة وهي ما يقارن الحج ونحوها يتوكله وكذلك اذا اراد
ان يعرف ان هذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم يقولون فعله كذا لانه مذكور في موضع التعليل
وقال ما كان ان كان مراده عدم وجوب الخلق كما هو الظاهر من قوله لا خلق عليه فحين انما العبرة
على ما بينه وان كان مراده عدم العبرة للخلق في السنة المذكورة فيها فالخلاف قائم بينها
الا ان العبارة المذكورة لا تلتزمه وجوبه عليه ما روي انما نهض عليه حجة على الثاني فله
وعلى الاول محل ما قلنا من ان يكون ما في فعل الرسول م وقوله ثم بيان المنسوب للافضل كما
وقع بصره على البيت الكاف للمفاجاة اي يقطع حال وقوع بصره على البيت لمادة ارجح وتتم
اي يتم الزيارة بوقوع البصر على البيت هذا اذا كان معتمرا كيا ما اذا كان افاقيا فنقطع
التبعية كما دخل الحرم عنده هكذا ذكره شيخ الاسلام خواجه زاده ولان المقصود من طواف
يعني رواية البيت غير مقصودة وانما المقصود الطواف في بني ان يقطع عند افتتاحه وداعه
استيلاء الحج ولهذا يقطع التلبية في الحج مع اول حصة يرى به ولم يعطها حين دخل موضع
الربى فلهذا في العبرة بقطعها بعد الشروع في الطواف وتوضيحه ان هذا الطواف والركن

في العبرة بمنزلة لظروف الزيارة فالحج ونحوه يقطع عند الربى ذل الماسك في ذلك اليوم كذلك
ههنا يقطع عند استلام الحجر لانه وقت افتتاح الطواف وعلى هذا التقدير لا يتجاءل ما قيل انما يتم
هذه الملائمة لو كان الربى هو المقصود في الحج وهو منقطع بل المقصود الوقوف وانما يتجاءل على
تقرير من قال بانه ان هذا الطواف انك مقصود في هذا اليوم فكان كالربى في كونه كما
مقصود في ذلك اليوم فكان التلبية يقطع عند افتتاح الربى يقطع عند افتتاح هذا الطواف
بجاءل عن علامتها اول انك مقصود في يومه فان قيل الوجه المذكور لا يتم الزمان لان قطع
التلبية عنده كما يقف بغيره قبل يوم الربى قلنا اذا اردنا ان نلزم نقول الطواف هنا كالوقوف
ثم قلنا لا يقطع ثم قبل الوقوف كذلك يقطع هنا قبل ان يشترع في الطواف فان قيل فعل ما ذكر
بنيحان يقطع المفرد بالحج التلبية اذا ابتداء بطواف القدوم لانه اول انك في هذا اليوم قلنا
العباس ما ذكرنا لانه ثبت عدم القطع بالنسبة على خلاف القياس وهو ما روي انه لم يزل
الفصل من مزاوله الى من لم يزل يبيح حتى يرى حجرة العقبة ويقوم بكة حلالات الاقامة بكة لبت
بشوط كما ينبغي فاذا كان يوم التروية احرم هذا ايضا ليس بشرط بل الاول ان يحرم ثم قبل ان
يوم التروية لما بينه من المسارعة الى العبادة واطهار الرغبة فيها ولانه شق وكان اكثر ثوابا و
انما لاحر عنه فقال السروحي في الغاية لا يجوز لانه اول يوم سبيل فيه بانفعال الحج وموا الاحرام وفي
الحجازية انه لو احرم يوم عرفة جاز على ما بينا يعني بقوله ومن كان بكة فوقف في الحج الحرم وفعل
ما ينبغي الحاج المفرد يعني من اهل مكة على ما دل عليه سباق الكلام فلا حاجة الى ان يقال علاه لا يقطع
طواف التلبية بل لا وجه له بعدم طواف التلبية في حج الكلي ولهذا قال لان هذا يعني طواف الزيارة
اول طواف له في الحج فانه لما حل صار هو المكنت حواء ولا يخفى لكلي ما نرى بذلك مرة واحدة
فيه هذا وجه سقوط السعي وانما وجه سقوط الرمل فقد سكت عنه لانها مائة مائة من التقليل
لثبوت بقوله لان هذا اول طواف له في الحج ثم ان سقوطه بمقدم طواف القدوم سواء وجد
الرمل فيه او لم يوجد ولهذا اكتفى بذكر الطواف المذكور وذلك لان الرمل انما يشترع في طوافه بعد

في طواف التلبية

وتحل في قطعها والكشعار لا يفارقها انه مثله قال هل نحل بالقتل والحيون مثل غلاما بغيره
في الجوع مثل قتل قتل اذا قطع اطرافه وانفعا واذنا وذكوره ونحو ذلك. والاسم المشكك كذا في
تهذيب النووي وما قيل والمثله ان يصنع بالحيون ما يصير به شفاها لم لا وكذا لا وجوب القيل
في العلم ما وجب قبله وايضا قلناه انه اي مثل من عنته فان قلت المثله فما تحرم اذا حلت عن عرض
صحيح انما اذا شملت عليه فلا بأس فيها الا في النكاح والعقد والحجامة وكذا الدواب مشروعة
وان كان مثله كاشمالها على عرض صحيح وفي الكشعار ذلك فهو العلامة على كونه هديا قلت
هذا العرض يحصل بالتعليق والتحليل في الكشعار غنة فيكون حرما وما هو المقصود من النكاح
اخواته لا يحصل بغيره قبل الملاقاة اسم المثله على الكشعار شكل لان النبي لم يمتنع من الكشعار في الاكل
مقدمة المدينة وشعر الهدايا في آخر أيام حيوته عام حجة الوداع ولو كان الكشعار من باب
المثله لا يشترع بعد ما يمتنع ما روي عن ابن عباس بن حصين رضوان الله عليه من ما قام خطيبا الا انها
عن المثله يورثها لا كشكال المذكور ومن ومن انه يدل على انساخت الكشعار فقدوم ولو وقع
التعارض جواب تسليمي ذكر في تحليل قولها قاله الشيخ المحرم علما بالاحتياط واحترافا عن تكرار
النسخ واستغفار النبي من جواب ما تنسكت به الا في الاثارة ضعيف لما عرفت ان عدم
استمرار في حجة الوداع بعد فتح مكة وقطر المشركين وايضا لو كان السبب ذكره لما فعله الخلفاء
الراشدين وكان المسند ضم ما روي عنهم على تنسكت في هذا الاحتمال كره استعار
احل زمانه هذا اختيار الطحاوي يخاف منه السدادة خصوصا في الجواز فرائض الصواب سنة
هذا الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد وما وقف على ذلك بان قطع العبد فقط فلا بأس
انما كرهه ائتماره على التقليد المنون ان ثبت بالكتاب والسنة حتى يحرم بالجماع لا يقال ان
بالجماع لا يصلح غاية لعدم التحلل عن العمة لان المتنع لا يحلل الى ان يخلق يوم الخمر لان عدم تحلله
احرامه بالجماع يحكم الاحرام به لا يحكم احرامها فانه يمتنع قبله حقيقة وان لم يتنب ضرورة حتى لو لم يكن
متنع خلق بعد السعي تحلل عنها من لم يتنب لهذا قال قوله حتى يحرم من غير ليل النصب لان حتى ليل

هذا ما عرفت
في الجواز
في الجواز
في الجواز

ليست لفاد المعنى لان يكون معناه ان غاية عدم التحلل هي الاحرام بالجماع في يومه لا تحلل
بعد الاحرام بالجماع وليس كذلك لانه يتحلل الى يخلق يوم التحلل في الجمال كقولهم من مضى حتى لا يجزى
ثم انه لم يدركه لانه لم يخلق في الجمال لا يخلق فيه ولا يخلق اوردته من امثال كواستقبل من امره
ما استدرت اي عرفت اول ما عرفت ان من سوق الهدى مانع من التحلل لما سقت
الهدى وجعلت الجمعة عمرة بان الكف بالعمرة يفسخ الجمعة بها وهل ذلك ما روي في يوم
ام حاربه ربه بان يفسخ الاحرام الجمعة ويحرم بالعمرة لا يفسخ حقيقة لانه الفة الكفارة وكان
لا يفسخون ولا يحلقون ولا ينظرون الرسول لم فاعند النبي عم وقال ذلك القول واراد
بهم استطابة نفوسهم اذا كان شق عليهم لم يخلوا وهو محرم وهو دم التمتع اتي بلفظ الله
ثم فسر دعتهم يوم بعضهم ان دم القدر يدم الجبر لا دم التمتع فاعان تقديم لا
احرام على يوم التمتع ويحظر على ما يتبعه يعني بقوله للنفوس حيث قال وعليه دم التمتع
الذي تلونا ارا دبه قوله ثم فمن تمتع بالعمرة الى الحج الا سلام فقد حل من الاحرام من الماني حتى
النساء الى طواف الزيارة حتى لو جامع قبله لم يرد مان كالقارن بقاء احرامين حقيقة
في حق النساء اعلم ان التمتع السابق للهدى والقارن اذا فرغ من افعال العمرة ينتهي
احرامها حقيقة لان الله لم يجعل غاية احرامها الجمعة والمضروب الغاية لا يسبق وجودها كمال الفرج
انما يتقرر اذا وقف بعرفة اذ لا يعمل العمرة بعد الشروع في افعال الحج وانما لم ينتهي بالعمرة
بطواف القدوم مع ان من افعال الحج لانه ليس من جنها يصح بل كان من جنها ياتي به وان كان
في غير اشهر الحج وبذلك انه لما شرع فيما هو من جنها من افعال الحج كالوقوف انتهى احرام العمرة
حقيقة لكن يعمى بها بالنسبة الى التحلل كما احرام المفرد بالحج فانه ينتهي بالحق يوم النحر حقيقة وبقى
بالنسبة الى الجماع فاذا انتهى احرام العمرة في حق التمتع والقارن حقيقة بالوقوف فلكون
شأن من المخطورات لم يكن جانيا الا على احرام الحج فقط فلا يلزم الاحرام واحد وبقا الاحرام
في حق التحلل دون الجناية معناه ان التحلل لا يخلق او التمتع هو غير متمكن منه لانه محرم بالحج

في الجواز

في الجواز

في الجواز

فليدفع الجناية على احوالهم فيجب احواله بالعمرة الى يوم لا يضر ضرورة وليس لاهل مكة تمتع و
 لا قران اما تمتع الى افر ما كتب في الورقة الاولى ثم يكتب ما في الورقة الثانية من قوله
 واما القران الى قوله والافهام وقوله اي كيت في الحاشية خلافا لثالثي فان عندنا
 لم تمتع وقران ولادم عليهم وتمسكت فيما ذكره بقوله تم فمن تمتع الآية فانه بعمومه
 فيظلم الاغاقي وغيره وقوله ذلك اشارة الى الهدى المذكور في قوله تم فاستيسر من
 لانه اقرب لانه لا يصلح مرجع الاشارة بذلك بل لانه مذكور صريحا واللام في قوله
 لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا يختص بالادم على كل مكة اذا تمتعوا او قرنوا
 ومن ومن ان سبي هذا على التحصيل بالذكر فقد ومن فان قلت فعلى هذا يكون الفعل المذكور
 مجزئ لا عليه قلت بل يكون حجة عليه على الوجه الذي قرر في الاسرار حيث قال ولما قلنا انه
 ذلك لم يكن الامم وذلك كناية مهمه يصلح للفرق والجامعة قال الله تعالى فارض ولا تكبروا ان
 ذلك لاي بينهما واذا كان كذلك انصرف الى الكل حتى يقوم ويميل لخصم من آمن قال في توجيه
 اجماعنا بان موضع ذلك كلام العرب البعيد والقران نزل على لسانهم وما ذكرتم من الهدى
 قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من تمتع تعبر به على ذلك فيصير الية لان العمل اذا كان
 باحقيقه لا يصلح الية الجواز بالاتفاق فيكون الآية حجة عليه فانه لم يفر في تفسير قوله تم لم ذلك
 الكتاب كلام العلامة الرخشي وغيره من المحققين قال العلامة المذكور في الاشارة الى ان
 قلت لم تمت الاشارة بذلك الى ما ليس بعيد قلت وقوله الاشارة الى لم بعد ذلك
 ما سبق الكلام وبعضه والنقص في حكم المتباعد وهذا في كل كلام يحدث الرجل بحيث ثم يقول ذلك
 ما لا شك فيه وحسب الحاسب ثم يقول ذلك كذا وكذا وقال الله تعالى فارض ولا تكبروا ان
 بين ذلك قال ولما عاينني ربي ولانه ما وصل من لمرسل اليه وقد وقع في هذا البعد كما تقول
 له ما جئت قد اعطيت شيئا احتفظ بذلك وقال صاحب الكشاف ذكرنا وجهها في حجة الايمان
 بذلك ولم يذهب الى ان لتعليم اشارة الى بعد درجته في كونها رما كذا اشارة الامام السكاكي لان

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه في قوله تعالى فمن تمتع الآية
 فان قلت فانه لا يصلح مرجع الاشارة بذلك بل لانه مذكور صريحا واللام في قوله
 لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا يختص بالادم على كل مكة اذا تمتعوا او قرنوا

في قوله تعالى فمن تمتع الآية

لان هذا وجه مطروحة فلها اهل فرق من جهة المتباعد عن غير فرق ولهذا قال في كل كلام وما كان
 اجماعا على جملة فلا يصح في غير ذلك لالم يكن له حل ولا بناء على ما تقدم من التوجيه وقال الباق
 يسر الى البني وما قررناه من ان الاشارة عندنا في الشيء الى نفس الهدى وان اللام
 لا تخص بل لا تمنع ما قبل وذلك اشارة الى تمتع عندنا وعندنا في الحكم الذي هو وجوب
 الهدى والعموم وقولنا ان اذ لو كان كذلك بقل على ان اذ تمتع مشرع لكان شيئا نعتنا
 والالا اما الدم والعموم بعد الشرع فليست لاختيارنا ان فيه لاعتق من ف
 بناء واما الاعتراض على ذلك اجماعا بان يقال ان الله شرع القران والتمتع بالنسخ
 ما كان عليه بل الجاهلية في تحريمهم العمرة في فتحها في هذا النسخ ثابت في كل نفس كانه
 رجوع الاشارة الى ما ذكرنا في ذلك في دفع بان الفعل المذكور ورد في التمتع وخصه
 بغير المكى لاني في عدم جواز العمرة في اشهر الحج للفرق بين فلا ساقلة في الرجوع المذكور للنسخ
 الثابت في الكافة ولان شرع الله في عمرة يرد عليه في تعليق الحائكة وهو غير مقبول لان الحكم
 تابع لادليل لا حكمته فلا عجرة خصوصا عند عدمه كما في الاستبراء ومركب في الموقوت حجة ان
 يقول ومن كان اهل الموقوت ومن دونها الى اهل مكة فهو غير مكى خلافا لما كان مطلقا
 فمن كان على سافة يعق فيها الصلوات عنده وهذا بناء على خلاف تفسير حاضري المسجد الحرام
 فعندنا هم اهل مكة ومن كان على المقاتل لودونه وعندنا مكى اهل مكة خاصة وعندنا في
 اهل مكة ومن جملها اذ لم يكن بينهما وبين مسيرة سفر بخلاف المكى متصل بتولده وليس
 لاهل مكة تمتع والقران من جهة المعنى لانه في معنى ليس على تمتع والقران باوامر بكه وهذا
 بمعنى بخلاف ما اذا خرج الى الكوفة ولو اقر على هذا فمما قال حيث قرأه لا نظم الكلام حتى
 الانظمة كما لا يخفى على ذوي الافهام وتخصيص القران بان ذلك لان تمتع لا يبيح الا حجة كناية
 فلم يتحقق الوجه بالاغاقي فصارت رتبة الاغاقي فيصير قرأه بلكل اهتة قال الامام الحلي في هذا
 اذا خرج الى الكوفة قبل شعرك واما اذا خرج بعد ما فقد منع من القران فلا يبيح من جواهره من الكتاب

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه في قوله تعالى فمن تمتع الآية
 فان قلت فانه لا يصلح مرجع الاشارة بذلك بل لانه مذكور صريحا واللام في قوله
 لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا يختص بالادم على كل مكة اذا تمتعوا او قرنوا

كذلك روي عن بعض من التابعين اخرج هذا عن حجة الاتحاج لان الامام لا يرى تقليد تابع
قبل ان يروى عن غيره وانه واجب عكس هذا ايضا فيجب الاتحاج به بطل المتبع حجة
ان يقول فلا يوجد المتبع لان البطلان فرع الوجود ولا وجود له فقد شرط ومن قال في هذا
ما ذكره المص وهذا لان عدم المتبع ليس بصادق عليه حيث ثبت ان المكان كغيره من
اهله والمتبع من يتحقق باءاء النكسين في مفرقة واحدة فقد غفل عن عدم انطباق البيان
على المبين فان قلت فما وجه قول المص واذا عاود المتبع الى بلد قلت في كل يوم التجر ان البيع
ولا وجوده هنا كما لا يخفى لانه اذا ما سفرن فصا كن لم يسبق الهدي وهذا لان العود غير متحقق
عليه حتى لو بحث عنه ليجز عنه ولم ينجح كان ذلك والهدي لا يمنع صحة الامام الا انه ي
ان المكاني اذا قدم من كونه بجهة ومساقي حده بالاكين متمم الامام به مع سوق الهدي
فلم يمنع الامام كالمقارن اذا اتى بافعال العبرة ثم رجع الى بلد خرج كان قارنا لان الامام ما
غير صحيح بخلاف ما اذا لم يسبق الهدي او سبق وهو مكاني لان العود غير واجب عليه
بخلاف المكاني متعلق بقوله واذا ساق الهدي فالامام لا يكون صحيحا لان معناه واذا ساق
الا فاني الهدي دل على ذلك اعتبار العود الى بلده في عنوان المسئلة وهذا جواب عما
ذكره محمد في تنويه فكان المناسب ذكره عند تقرير وجهه حتى ينظم الكلام حتى لا ينظم بقاها
ام اخره وموان الظاهر كلام صاحب الايضاح حيث قال ان المعتمد اذا لم يكن حتى لم ياهل
ثم خرج من عامة ذلك قبل ان يهل في اهل فهو متمتع لان العود يستحق عليه لاجل الملحق اما وجوبه
او استحبابه ان مبني الجواب عدم التحمل لا سوق الهدي والله اعلم بالصواب فانما قال وجبا
او استحبابا لان الملحق موقوف بالجزم عندنا في حقه ومحمد فلا بد من العود خلافا لابي يوسف فالعود
عنده مستحب لان العود هناك غير مستحب عليه وجه ما ذكره عقيد بقوله لانه لا يقدر على
التحمل بغير عود وكان لم يثبت له من قال لان المرد بالعود هو ما يكون عن الوصل الى الحرم او الى
مكة وليس من هنا بوجوبه ولكن في الحرم او في مكة فلا يتصور العود ثم لم يدرك ان التحليل المذكور

فانما هو الذي لا ينفك عنه
فانما هو الذي لا ينفك عنه

عنه

لا يناسب المعلن لان وجوبه على ما اعترف به من عدم امكان العود في لغة لا عدم استحالة طهر
فان استحقا شيئا ما ينبغي من مكلف عنه تصور منه كان متممًا قال صاحب المظونه في معاني
الشافعي وباطل امره بحجة قبل شهوره ووجهه ووجهه وفي التحقيق انما وضع في الحج والاحرام بالعود يجوز
اجماعا على البسوط والعمدة ومن هنا فاعلم ان المص جاب في عدم ذكره خلافا لشيء من اهلنا كما ذكر
الاطع في شرح فخر القندوري فالشرح لم يصيبوا في غير كلامه وتقرير امره الا انه لم يحسن
في تقرير التحليل حيث قال لان الاحرام عندنا شرط ففعله الاشارة الى خلاف الشافعي في هذا المقادير
فتبادر الى الفهم ان يكون خلافا في المعلن ايضا من قبل الشارع ضرورة ان الراي لا يدخل
في التقدير وياتي في موضع آخر ما يتعلق بهذا المقام من الكلام بما ذكره الله الملك العلام ثم ان الشرط
انما يمنع تقديمه اذا كان منفصلا عن الاداء كالطهارة في الصلوة واما اذا كان متصلا كالنوم فلا يمنع
تقديمه على الشرط وكان حقه ان يقيد الشرط بالمنفصل ولا اكثر حكم الكل هذا اذا لم يعارضه
نص ولهذا لا يكون ثلث ركعات من الظاهر مثلا حكم الكل فان النص الناطق برباعية الظاهر
يعارضه كذا قال ولا يخفى فانه فان مثل تلك المعارضة متحقق فيما نحن فيه لان ساعية السوط
ايضا مقصود عليها لم يكن متممًا خلافا لما لاك لا بد من ذكر خلافه هنا حتى ينظم نعل وجهه خلافا لابي
لايف رتبة بالجماع يعقوا اذا طواف ربعة اشواط ثم جامع لايف رتبة كانه اتي بالاشواط
السبوت ما ذكرنا يعني بقوله وهذا لانه صار بحال لا يفسد كجماعه وهذا اشارة الى عدم
كونه متممًا اذا ادى الاكثر قبل شهر الحج ولان الترفيق بغيره ان المتبع هو المتمتع باءاء النكسين
في سفر واحد في شهر الحج والترفيق انما يكون باءاء الافعال في المتمتع من يؤدي الافعال في سفر واحد
اشهر الحج وهذا التقرير بين ما في كلام المص من سوء الترتيب قال واشهر الحج اي قال المص
في البداية ومن قال اي قال القندوري فقد غلط في الكلام اتفقى بيان شهر الحج في شرع في ثلثة
اليس المساق في القرآن اقتضاء قلت لان الجمع بين النكسين في شهر الحج لم يشترط في
صححة القرآن ومشر من ذي الحج وعمن ابي يوسف في الجماع مع شهر ليال وسبعة ايام ويوافقه قول

في

في

في

في

الثالث في يوم النحر ليس من الاشهر وقال مالك ان شهر الحج سئل ولشوال الى آخره في الحج فيجوز
 تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر بلا وجوب كذا روينا عن العبد المذنب عبد الله بن مسعود
 وعبد بن عباس وعبد بن عمر ومعاوية بن وهب في عرف الغداة واما عبد بن الزبير فليس
 منهم وهذا ذكره متظاهرا عنهم واما قلنا في عرف الغداة لان العباد في عرف المحرمين
 اربعة وعبد الزبير منهم دون عبد بن مسعود وبذلك في عرفهم عبد بن عمر والعل
 ثم العباد لا يجوز ان يكون جمع عبد في قياس لان من العرب من يقول في عبد زيد عبد زيد
 وان يكون جمع عبد على غير قياس وفي الخبر اكرم جمع غير بني على واحد واكبره في خطا في
 تعبئة العباد حيث قال في الصحاح والعباد في عبد بن عباس وعبد بن عمر وعبد بن
 العباس لانه لا ينطبق على واحد من الغزيرتين المذكورين علي ما وقف عليه فان قلت عبد بن مسعود
 من المحرمين كما ان من الفقهاء فكذلك ان يذكر في الغزيرتين كقوله نعم هو كذلك لان ذلك
 برواية الحديث واشهر لاجتهاد وقرناه اشهر بهما واما قيل في تحليله لانه تقدم موته فلا يصح
 وجهه لان يشتهر بالعدة دون الحديث واما ما قاله المطرزي في المغرب لانه من كتاب العباد برف
 فاعبده بقية ما شئى وهوان المروي عنهم وعشر ليل من ذي الحجة وبطاهم اخذ ابو يوسف فبادر
 عنه قال الزاهد في شرح النخبة فاقول ابن مسعود وابن عمر وابن الزبير برفه وعشر ليل من
 ذي الحجة وذكر احد العددين بلفظ الجمع منهما يقتضي دخول ما بارأيه من الاخر في كل عشرة ايام ولا
 الحج ينوت هذا غايلا على بعض المذبي وهوان ما هو من اوقات الحج عشرة من ذي الحجة الا انها
 واما شوال وذو القعدة يتاياهما من اوقات الحج فلا دلالة فيها ذكر عليه وبالجملة هو من نهايت
 الحج فيصير حجة على ما كان لا بد ان يتثبت به عام المذبي ومع بقا الوقت لا يتحقق الفوات قبل
 الحج فينوت بعض عشر ليل وسبعة ايام من ذي الحجة فلا يكون يوم العشر وهو يوم النحر
 وقت الحج واجيب بان هذا امتك اني يوسف في غير ظاهم الرواية وكما نتول فوات الحج بطلوع
 النحر من يوم النحر لان الوقت وهو الركن الاعظم وقت بوقت مخصوص بغوت بغواته لانه

في يوم النحر ليس من الاشهر وقال مالك ان شهر الحج سئل ولشوال الى آخره في الحج فيجوز تأخير طواف الزيارة الى آخر الشهر بلا وجوب كذا روينا عن العبد المذنب عبد الله بن مسعود وعبد بن عباس وعبد بن عمر ومعاوية بن وهب في عرف الغداة واما عبد بن الزبير فليس منهم وهذا ذكره متظاهرا عنهم واما قلنا في عرف الغداة لان العباد في عرف المحرمين اربعة وعبد الزبير منهم دون عبد بن مسعود وبذلك في عرفهم عبد بن عمر والعل ثم العباد لا يجوز ان يكون جمع عبد في قياس لان من العرب من يقول في عبد زيد عبد زيد وان يكون جمع عبد على غير قياس وفي الخبر اكرم جمع غير بني على واحد واكبره في خطا في تعبئة العباد حيث قال في الصحاح والعباد في عبد بن عباس وعبد بن عمر وعبد بن العباس لانه لا ينطبق على واحد من الغزيرتين المذكورين علي ما وقف عليه فان قلت عبد بن مسعود من المحرمين كما ان من الفقهاء فكذلك ان يذكر في الغزيرتين كقوله نعم هو كذلك لان ذلك برواية الحديث واشهر لاجتهاد وقرناه اشهر بهما واما قيل في تحليله لانه تقدم موته فلا يصح وجهه لان يشتهر بالعدة دون الحديث واما ما قاله المطرزي في المغرب لانه من كتاب العباد برف فاعبده بقية ما شئى وهوان المروي عنهم وعشر ليل من ذي الحجة وبطاهم اخذ ابو يوسف فبادر عنه قال الزاهد في شرح النخبة فاقول ابن مسعود وابن عمر وابن الزبير برفه وعشر ليل من ذي الحجة وذكر احد العددين بلفظ الجمع منهما يقتضي دخول ما بارأيه من الاخر في كل عشرة ايام ولا الحج ينوت هذا غايلا على بعض المذبي وهوان ما هو من اوقات الحج عشرة من ذي الحجة الا انها واما شوال وذو القعدة يتاياهما من اوقات الحج فلا دلالة فيها ذكر عليه وبالجملة هو من نهايت الحج فيصير حجة على ما كان لا بد ان يتثبت به عام المذبي ومع بقا الوقت لا يتحقق الفوات قبل الحج فينوت بعض عشر ليل وسبعة ايام من ذي الحجة فلا يكون يوم العشر وهو يوم النحر وقت الحج واجيب بان هذا امتك اني يوسف في غير ظاهم الرواية وكما نتول فوات الحج بطلوع النحر من يوم النحر لان الوقت وهو الركن الاعظم وقت بوقت مخصوص بغوت بغواته لانه

لانه خرج وقت الحج الا ترى ان طواف الزيارة مخصوص بيوم النحر لا يجوز قبله وهو ركن والركن
 لا يجوز ان يكون في غيره وقت واورد علينا ان اعتبرتم الفوات يلزم ان يكون يوم النحر وقت
 الحج وان اعتبرتم اداء الاركان في جملة وجب ان يكون اليوم الثالث من وقت الحج لان
 طواف الزيارة يجوز فيها وجب جازا ان يكون ذوالحجة آخره من وقت كما قال مالك ويمكن دفعه
 بما قاله السروحي لو استشهد يوم عرفه توفعوا ثم ظهروا يوم النحر جاز ولو ظهر انه اليوم كما
 عشر لا يجوز فاعلم ان العاشر من وقت الحج في الجملة وهذا القدر كاف فيه واما دخول شوال
 وذو القعدة في وقته مع عدم حتم ادا الحج فيها فوجبات بعض افعال الحج تقع فيها الا ترى ان الايام
 اذا قدم مكة في شوال وطاف طواف القدوم وسعى بعده فان هذا السعي يكون السعي الواجب
 في الحج فانه لا يجب الا مرة واحدة ولو فعل ذلك في رمضان لم يجز عن السعي الواجب فيه وهذا
 قيل ياروي عن العباد لانه ما ذكرنا من المعقول يدل على ان المراد به وقد عرف ان الشا في ما
 عن الدلالة على تمام المراد بقى الشان في وجه ارادة ما ذكرنا من القول المذكور في الكتاب الى
 الجوز اما في حصة الجمع على فوق الواحد لعلنا معنى الاجتماع والسعد واما في جعل بعض اوقات كل
 فالاشهر على الحقيقة واما الجوز في جعل بعض اشهر او اوجدا ولا في ما فيه من احوال
 بعض الناس من حيز المراد فامل وانه الهادي الى كرشا فان قدم الاحرام بالحج وجه تسميته
 على ما تقدم هو ان في التوقيت المذكور دلالة على جواز الاحرام في اول شوال منفصلا عن افعال
 الحج وجود علامة تكون شرطاً وعليه مدارحة تقديم عليها اي على اشهر الحج جازا لانه بالانفا
 وانعقد حجا عندنا خلافا لثالث في من قال جازا احرامه عندنا وانعقد حجا خلافا لثالث في من
 فان عندنا يصير حجا بالبر تعليق لاطلاق المنع عن الوفاق في الاول والآخر بخلافه
 ان لا ركن عندنا وسنشط عندنا بيان كذا اختلاف من الطرفين ولما كان المراد بقبول محل
 خلافا وبيان منشأه لا تحقيق منه في هذا القدر ومن لم يتنبه له قال فان قيل المذكور
 في الكتاب يدل على انه لا يقع عن الحج والمذبي وقوة احرامه فالحج واجب الاحرام اذا وجد

في

في

في

في

يصلح ان يكون بلح سيف الى ما يصلح له حذر عن الالقاء كمن نوى صوم الغضا من الهيا
فان يكون شارعا في النطق ثم ان جوابه لا يجده نفعا في دفع السؤال المذكور لان حاصله المص
قصر في التعليل وفيما ذكر في موضع الجواب عتراف به كما لا يخفى وانما قلنا ان شرطه لا بد
الحان يخلق وينقل من ركن الى ركن ولا ينقل عنه ويجمع كل ركن من اركان الحج ولو كان ركن
ما كان كذلك فجاز تقديم مثل الطهارة في الصلوة وهذا لا ينقل به الاداء ولهذا يكون
الاحرام من الميقات وانفعال الحج في مكة وكذا الواحرم في قول اشهر الحج يجوز واداء الاعمال
سواء فرغ والشرط الذي لا ينقل به الاداء يجوز تقديمه على الوقت بخلاف ما لا ادراكا
لوقتية وقد قرنا بينهما سبق هذا فان قيل لو كان شرطه لما ذكره قبل اشهر الحج قلنا ليس كراهية
كلا يتبع هذه المخطورات بطول الزمان اعلم ان المتأخرين اختلفوا في المعق الذي لا يجله
تعلق به الكراهية وكان محمد بن شعاع يقول بكراهية الاحرام قبل شهر الحج وكان الفقهاء يقولون
يقول بكراهية الاحرام من مواضع المخطوط من بسط المحيط بحجة ورحمة وخلق راسا تاذيه
بهوام راسه فاذا امن ذلك لا يكره في الذخيرة وبسبب كل ما نقله الفقهاء بما ذكر قبل هذا
المفعول يقول لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر وبكره قبل شهر الحج لا يظاهرون فيها ذكره من شعاع كاشية
الطهارة في حق جواز التقديم على الوقت وان كان مخالفا في ان الصبي المبلغ بعد الاحرام
لا يجوز له اداء الغرض به واداء المبلغ بعد التوفيق يجوز اداء الغرض به ولان الاحرام كونه شيئا
كثيرا ثم قبل الصبي وبسبب المحيط والخلق والجماع وغير ذلك وايضا بالاشياء كالري
والسبي والطواف ونحو ذلك يعني ان المعنى من الاحرام هذا ان لا يستلزم اذ لا يتم
التقريب فلا يلزم من عدم اختصاص الملازم بزمان عدم اختصاص الملازم به لجواز المنع
في الملازم فيحتاج الى بيان المساوات وذلك لاني ما ذكر من التحريم والايجاب يعني في كل
زمان فصار تقديم الاحرام على زمان الحج كالقديم اي كقديمه على المكان يعني الميقات
لا يقال هذا تعليل في مقابل النص وهو ما روي انه نعم قال المصلح في غير اشهر الحج المصلح في غير

بالوعة لانه حديث شاذ جدا فلا يعتمد عليه فهو اي المتقنا المذكور على الوجهين المبرورين متفق
ذكر من هذا الجاهل الصغير بخلاف اما الاول فهو من اتخذ مكة دارا واما الثاني فهو من اتخذ البصرة دارا
اعلم ان من قدم مكة باحرام العرة في اشهر الحج فاما ان اتخذ مكة دارا ولم ادر من اتخذ ذلك
دارا ان ينوي لاقامة فيه خمسة عشر يوما فان كان الاول وجب من عامه ذلك فهو متنع
بالجماع وان لم يعد الى اهله وجاز الميقات ولم يتجز مؤثما دارا ولم يجاوز الميقات
ثم خرج في عامه يكون متمتعاً بالاتفاق وان جاوز الميقات واتخذ مكانا آخر دارا لم يخرج من عامه
منه على الاختلاف في الاختلاف فقيل هو اي ما ذكر من كونه متمتعاً بالاتفاق بين ابني خيفته
وحاجبه ومن قال قوله بالاتفاق لمس لان يتحمل ان يكون في كونه متمتعاً وفي كونه غير
متمتع وانما هو المراهق فقل من بين السداد وانه الهادي الى الكرش **دعا ثالث** ليس
ما في المحيط البهيم في من ان الجاهل ذكر انه لا يكون متمتعاً على التول الكحل يخالف هذا قلت
نعم لم يكن ما في شروح الجاهل الصغير يوافقه قال الصدر الشهيدي اما اذا اتخذ مكة دارا
فلانه ارتقى نكس في سفر واحد في اشهر الحج واما اذا اتخذ البصرة دارا فذلك كونه في
الطحاوي ان هذا قول ابني خيفته اما على قولنا فلا يكون متمتعاً انتهى وقيل ان الجاهل هذا
الذي ذكره ابو جعفر الطحاوي قال هذا الذي حكاه ابو جعفر عن ابني خيفته وهو قاطع جميعا
لا خلاف بينهم فيه قد ذكره محمد بن في موضع وقال فخر الاسلام ابن تيمية في الصواب بخلاف
وبوافقه ما في الاحتياق نقلنا من النوادر الظهير بتولية وهذا الخلاف فيمن الطحاوي وعن
الجاهل ان يكون متمتعاً عند الكحل وعلل الطحاوي في ذلك لا خلاف وكثير من شائنا
قالوا الصواب قول الطحاوي قال ابو نصر الصفا كثيرا ما جرت بها الطحاوي فلم يجده غلطاً و
كثيرا ما جرت بها الجاهل فوجدناه غلطاً وقيل هو قول ابني خيفته وعندما لا يكون متمتعاً هذا ما ذكر
الطحاوي على ما ترويه ورواه الحكم الشهيدي عن ابني عمه سعد بن معاذ واما اخذ صاحب
المنظومة وصاحب المختلف **وسكا** ههنا ميقتان قيل لانه لما جاوز الميقات طلالا

هذا الحديث لا يثبت فيه شيء من ذلك

وعاد لزمه الاداء من الميقات فكان كالكلمة باهله ويرى عليه نوح يفسح قبل اتخاذ البصرة والار
ومدارضا فيها عليه على مستقف عليه باذن الله ثم ما لم يجد في وطنه الاسرى له الواسي بان
عنهم عن من وطنه لامن موضع اقامته فلا يتبع حكم التمتع بالاقامة العارضة لها ولا بالخروج
من الميقات ما لم يرجع الى وطنه وفي الحقايق نقلنا من سبوط خواهر زاده وحل الخلاف ان
يتخذ البصرة دارا بان ينوي الاقامة بها خمسة عشر يوما اذ لو لم ينوي الاقامة بها خمسة
عشر يوما فخرج من عامه ذلك يكون متمعا بخلاف وهذا التفصيل بينه وبين
والحال ان لعل عنده ان ما لم يصل الى اهله فهو بمنزلة من لم يجد والميقات وعنده ما ان
خرج من الميقات بمنزلة من وصل الى اهله فوجب دم التمتع تنصبص على ثمة الخلاف
بعبارة بلغة لئلا يظن على ثبوت التمتع اقتضا، ومن قال لم يلحق فهو متمتع لان فائدة الخلاف
تظهر في حق وجوب الدم فكانه زعم انه لو قال فهو متمتع لم يظهره فائدة الخلاف وليس كذلك
فان الغاية تظهر ايضا غاية لا يكون بطريق التخصيص عليه بل بطريق الاستصحاب ثم قال
هذا القائل وهو دم قربة تكونه دم سكر ولطفا لئلا يتساو له التساؤل منه ايضا في الجواب باعتبار
صحة الشهادة اجتنابا والانتظام لتفريعه هذا مع سباق كلامه كالخفي على من تدبر فيه
فان قدم بعمرة اى قدم مكة بمكة بعمرة فاف ما بان جامع قبل اعمال العمرة وخرج منها ايجابها
على الفاد وقصره ذكره يعلم حكم الخلق بالطريق الاول ثم اعمرت في شهر الحج اتيها العمرة الى
اف ما لم يكن متمعا عند بي حليفة فالتفت سفره مشتمل على عمرة فاسدة وعمرة صحيحة ورجوع
بصدق الرق بادهان كين صحيحين في سفر واحد فيخفى ان يكون متمعا فالتفت فوجبا الى البصرة
عند بي حليفة فاقامة بكة لان عوده الى مكة ليس بانها سفر عند بل هو فله سفر
الاول فاذا كان في حكم المكي فلا يكون لغرض حكم المكي الحقيقي لان عمرة بكة وعمرة المتمتع لا بد ان يكون
ميتعا لانه استا، سفر لان سفره الاول انتهى بعمرة فاسدة فيكون منشأ السفر من
الى مكة ولا بد بان على سفره يعني ان سفره من البصرة الى مكة بنا، على سفره الاول لانه لم يعد الى

الى اهله فلا يكون منشأ، للسفر بل اذكر اذا كان فوجبا الى البصرة في شهر الحج وما اذا
خرج قبل شهر الحج واعمته من عامه ذلك فانه يكون متمعا بخلاف ولا بد عند هذا
قوله ما لم يرجع الى وطنه لان في الصورة المذكورة ايضا لم يوجد هذا القيد الا بالاعمال اذ
الاجرام بعد ما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا اذا، احدا النكبين وهذا لانه التزم اذا
الاعمال وقد فات البعض بعض الوقت فباتي ما لم يوت مسا الطواف والسعي والاعمال في
الاعمال ينظم افعال الحج في صورة وافعال العمرة في اخرى ومن علم ان المراد افعال العمرة على
كلها، التقديرين فقد وسم لما في انفسهم بجواب عليه شاة ويضئ في الحج كما ينبغي في الحج
ومن لم يقصد الحج ولا يتخلل بافعال العمرة كما يتخلل فبات الحج بها لا تعادلت بغير العاجب اى
بغير ما وجب عليها علم ان الامام للعهد دون الجهر لان البغية ليست بواجبة عليها لانهما
المسافة والعاجب عليها دم التمتع ولم تات به ولكن كانت واجبة بان اشترت بنية التمتع
فذلك واجب اخر عليها غير ما وجب بالتمتع وكذا الجواب في الرجل قال الامام الزاهد الصفا
انما وضع محمد هذه المسئلة في المرأة لانها كانت واقعة امرأة فقلها ابو يوسف كما سميها
من ان ينفذ وكذا اخر قلها كما سميها من ان يوسف وقال ما الزاهد العناني انما ذكر المرأة
لان مثل هذا انما يشبه على الدنيا، لان الجهر منهن عال بنية التخصيص في هدى المتعد لا يكون
الاغلبة الجهر حين حافظ سرف على وزن كنف جبل بطريق المدينة ولان الطواف في
المسجد وبني ممنوع من دخوله والوقوف في معابرة فليمنع سبب الخيف لوقال وما عاده
من الوقوفين ورمى الجمار والسعي في الحجاز فكان اولى وكما استشر ان يقال لا فائدة في هذا الاستا
لانها لا تظهر به سعي قام الخيف تذكره بقوله وهذا الاعتسال لما عوام لا المصلوة يكون مقيدا
بحصول الطاعة لحديث عائشة رضى الله عنها ما روى ابو داود في السنن بسنده الى عائشة
انها قالت نكست اسماء بنت عبد الله بن بكر رضى الله عنه بالثبوة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنا بكر رضى
ان تغسل وتهلل وحدث ما كنت في المطر، عن عبد الرحمن بن العدي عن ابيه عن عائشة رضى

بهاجر

بهاجر

ان

انها قالت قدمت مكة وانا حائض ولم اظفر بالبيت ولا بين العضا والموت فمكثت
ذلك سورا فقال انفعلي ما ينفع الحاج عيزان تطوف بالبيت حتى تظهر ذكره البخاري ايضا
الي ما كثر مرار الحصى من حديث عائشة ربه واثنا لعقده التي ذكر ولا دلالة فيه على النسيان
انما الدلالة عليه في الحديث الاول لطواف الصدر اي لا جلا فلا حاجة الى تقدير الزكرك رخص للنساء
الحائض وما يسقط بعد لا يجب به كشي في ترك طواف الصدر كلفه في هذا التحليل كما في قوله
هذا الذي لم يمتني فيه بعد ما حل الفجر الاول بدخول وقتة وهو اليوم الثالث من ايام الحيض فوجب
عليه بدخول وقتة قبل فيه نظر لان السبب في الصدور ولم يوجد الوقت شرط ولهذا الواجب بعد
الحلول لا يجب عليها فلا يسقط بنية الاقامة بعد ذلك لان النية انما تؤثر في الاسقاط اذا كانت
قبل الوجوب واما بعده فلا وعند ابي يوسف سقط الا ان يعزم على الاقامة بعد ما انقضى الطواف
باب الجنائيات لا تفرعن ذكر اقسام الحرم واحكامهم شرع في بيان عوارضهم بما
عبا والاحرام والحرم من الجنائيات والاحصاء والقوات وقدوم الجنائيات على الاخيرين لان
الاداء القاصر افضل من عدم الاداء وحي جميع جنائيات المطرزي الجنائيات ما تجب من شراري تحريم
سبعة بالمصدر من جن عليه شر او عام الا انه حص بالمحرم من الفعل واصلة من جن النية
اخذه من الشر الى كلام القدوري والمردوه ما يكون حرمه بسبب الاحرام او الحرم واداء
الحرم تطيب عبارة من صيرورة طيبا بطيبه في بصيرة بيده او ثوبه ولا يجب الجواب عنه
خلافا لشيخي والطبري واما قيل التطيب عبارة عن لصوق عين له راحة طيبة بيد الحرم
ابعضونه رديا لنقص طردا وكم لان لصوق ماله راحة طيبة من العواك والافاد وليس
بتطيب ولصوق المسك والعنبر بيد غير الحرم تطيب ثم ان المصوق بثوبه كاف في تطيب
المؤثر في هذا الباب على ما بينت على انما لا تقصر على المصوق بالبدن من القصور اجلي في ذكر
الكفا والاعمال اجلي في ذكر التطيب ثم شرع في تفصيل ذلك فقال فان التطيب عضو كمالا
اسم سفل كبر كان او صغير الا ان المراد هنا الكبير على ما استفتى عليه باذن الله تعالى

باب الجنائيات

حتى يتوجب البدن فعليه دم واحد لا يزيد عليه قال الكرماني في مناسكه لو طبت جميع اعضاءه فغسل
دم واحد لا يحتاج الى خمس ولو كان الطيب في اعضاءه متفرقة يجمع ذلك كل ما كان بلغ عضو كمالا
فعليه دم واحد والافسدة ولو شتم طيبا فليس عليه شيء وان دخل بيتا فجدأ فليس عليه شيء وان جهر
نوبة فان تعلق به كثر فعليه دم واحد وذلك مثل الراس والاق قال في الذرية
يجب ان يعلم بان المحرم ممنوع عن استعمال الدمن والطيب ما حدث فاد استعمل الطيب
فان كان كبيرا فاحش فعليه الدم وان كان قليلا فغير الغدية واختلف المشايخ في حد القليل
بين القليل والكثير واما اختلفوا في العبارات محمد بن بعض المواضع جعل هذا كثر عضو
كبير فقال اذا حصب الرجل طيبة او راسا بالحناء او حصب المرأة راسها او يدها بالحناء
فعليه الدم وفي بعض المواضع جعل هذا كثر في نفس الطيب فقال اذا حصل الحرم بكمل فيه
الطيب كغنية الصدقة ما لم يطفل مرارا فافعل ذلك مرارا فعليه الدم وقال في موضع آخر اذا شتم
الطيب واستلم الحرم فاصاب يده حلقا فان كان ما صاب كثر فعليه دم بعض النجاسة
اعتبره والكثرة بالعضو الكبير كالفخوذ والاق فقالوا لا طيبات في او الفخوذ كمالا ليدل الدم
وبعضهم اعتبروا الكثرة بربع العضو الكبير فقالوا لا طيب بربع الساق او الفخذ يلام الدم
وان كان اقل من ذلك يلام الصدقة والفقير ابو جعفر الهندي في اعتبر الكثرة والقلية في
نفس الطيب فقال ان كان الطيب في نفسه يمتكده الناطر مثل الكمين من ماء الورد
كلغ من مسك عابيه فهو كبير وما لا فلا وقال شيخ الاسلام خواهر زاده ان كان الطيب في نفسه
قليلا الا انه طيب به عضو كمالا فيكون كثيرا ويكون العبرة في هذه الحالة بالعضو وان كان
الطيب في نفسه كثيرا لا يعتبر العضو مسك في طهر من الاحتياط وما أشبه ذلك يعني في الغد
المراد الاخر اذن العضو الصغير مثل الانف الاذن لما عرفت ان المعبرين في حد الكثرة العضو
الكامل تيمده بالكبير يجب بقدره من الدم يعان كان نصفه العضو يجب بنصف الدم
وان كان ربعه فربعه ونحن نذكر الفرق بينهما من بعد يعني بقوله ان حلق بعض الراس

كامل الخ لافي موضعين هما اذا جامع بعد الوقوف بعده واذا طاف طواف الزيارة جبا
او حائضا ونفأ فانه لا يجوز فيها الا بدنة غير مقدرة احته زبه عن خلق الراس سب
الصوام فانما ثمة مقدرة ثمة اصوع من الطعام الا يا جى يقتل القلة والجودة فانه يقصد
فيها ما شاء ويكفي كفى من طعام ذكر قوله بالذلة شعرات قليلة من راسه او من عنقوا
من اعضائه لئلا يمتلئ فان خضب بالسه تغريغ على تقدم من القاعدة القابلة فان طيب
عضوا كالماء فانه فعليه دم من نعله بالواو ولم يصب في نقل الحاطب اي في الحكم شرا لانه
عم قال حين نهي المعتدة ان تحض باحنا فليامر دانه عم بعث بيان الاحكام دون الحاق
امرة الحنا اصدية ووزنه فعلا ولقد ذكره الجوهري في باب الحفرة دون باب النون فاذا
استعمل ذكره دخل التنوين وان صار ملتبسا بان كان الحنا جامدا غير ما يعال لبه الحزم
راسه اذا جعل في راسه شيئا من البغ او نحو سلايشع في الاقدام دم تغذية الراس
هذا اذا غطاه بما الى الليل فان كان اقل من ذلك فعليه صدقة وكذا اذا اعطى ربع الراس
اما اذا كان اقل من ذلك فعليه صدقة باليوم بـ الراس وسكونها والاول فخرج شجرة رقا
خضاب لاشي عليه في النقي روى هـ م عن محمد اذا خضب بالسه فعليه دم في راس قول
ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف عليه طعام وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة مطعم نصف صاع
لانها ليست تطيب اذ ليس لها رمية مستلثة وهذا اي تاويل ابي يوسف بقوله بان
انه تغلف راسه اي يغيطه صحيح لان تغذية الراس بوجبه اجزاء ثم ذكر في الفصل حقه
ان يتول ثم انه ذكر لعدم العفة في اعتبار مدلول ثم في الذكر نفـ راسه وجبة بواحد
فلا بد من تاويل محل الواو على معنى وتوفيقا بينه وبين ما في الجاي مع الصغير دل الى الاقتصار
المذكور على ان كل واحد منهما اي من اخضاب الراس بالحنا واخضاب اللحية فتم
عن الآخر مضمون بالدم اما دلالة على الاول فظاهرة واما دلالة على الثاني فاعبار بالاشتهال
في العلة وان ادهن بزيت قبل يعني بزيت خالص وهذا من جهة الفصول لان

لان الصريح بباقي من قبل المص فعليه دم عند ابي حنيفة قال فيخ الاسلام هذا اذا استكثر
منه فاما اذا قل فعليه الصدقة بالاجماع ذكره في الذخيرة ان اصل الطيب ان الرواحل يلقى فيه
فخصه عانة فصار كبعض الصيد في الصالة يلزم بمسحها فكذا الاستعمال ولا يخرج عن نوع طيب
قبل لا غم فيه نوع طيب فان الذلة التفت لا تعلق له بالطيب وكونه طيبا بعد القاء الرواحل
الطيبة لا يجوز الحادة بالطيب وهذا بخلاف البيض لانه بغرضه ان يخرج منه الصب وانه
ليس بغرضه ان يصيبه طيبا والحل البحت الحل الذي في السهم والبنفسج نور و
والمراد دهنه وهذا بان على العرف فيه على ما بان في الايمان وكذا المراد من الزينق وهو
ومن اليكسين وما استبرها كدهن البورد ودهن البان وهذا اي ما ذكره الخليفة و
الوفائية من لزوم الكفارة على التفضيل ومن دهم انه كثر الى الخلاف الذي ذكر في
الزيت فقد وهم وما استبره ما هو طيب بنفسه كالعنبر والكافور فانه يبي الدم استبرها
وان كان على وجه الكاوي وان لبث ثوبا محيطا قال في الذخيرة ان ليس يحيط على وجه
المعاد يوما كاملا او اكثر لفرضه فعليه الكفارات شاء وذلك بالنسبة للصوم بان
كاملا حكم الليل ايضا كذلك اكثر من نصف يوم ومن نصف ليلة ذكره في الذخيرة او القدة
فان اختار النسك فخرج في الحرم وان اختار الصوم صام ثلثة ايام في اي مكان شاء
وان اختار الصداقة تصدق ثلثة اصوع خطبة على ستمه كمين على كل كمين
نصف صاع والافضل ان يتصدق على فقراء مكة بمقتضى اللبس لانه مخطور اراه فلا
يشترط دوايم كثر المخطورات هذا هو الوجه في عدم تقويم المدة واما الذي ذكره
المص انما يصح وجها للوفائية وهو كاشته اطال لبس المعتاد ان يحق التفرق اي الانشغال
مقصود من اللبس هذا اظهر من ان يخفى ومن تصدي لبنا به بقوله لانه اعد لذلك
فقد استضاء بالمصباح بعد طلوع الاصبح ثم ينزع عادة قال في الذخيرة المحرم اذ ليس
تقيد وجبة بالبخار ونزعه بالليل وليس من البعد فعليه كفارة واحدة والحال ان اللبس

شئ واحد لم يتركه ويغير على الترك فاذا تركه وعزم على الترك سم لبسه فهو لبس
اخر اما بدون العزم على الترك فهو لبس واحد ومن هذا الجنس الالبس بحظا للضرورة
اياما وكان ينزع بالليل لا للاستغناء من ذلك فخذ اجابة كل واحد وانما اذا نزع
لنزال للضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك فلبس فانه لم يتركه اجماعا اقام الاكثر مقام الكل
اذا المرجع يرجع الى نيته قبل الليل فينزع ثيابه التي لبسها الناس فيكون اللبس في اكثر
اليوم مستمرا معصودا وعادة ومن زاد على هذا قوله لكن هذا غير مضبوط فان احوال
رجوع الناس الى بيوتهم قبل الليل مختلفة بعضهم يرجع في وقت النقي وبعضهم قبل وبعضهم
فكان الظاهر سوالا اول فغدا في الحاجة اليه بل بالانظام لم يسبق الكلام كما
لا يخفى على ذي الفهم واستخرج به الانتشاخ سوان يدخل ثوب تحت يده اليمنى ويخيطه
على كفه الايسر خلافه لرفق فانه قال يجب عليه اجزاء لا يلبس كذلك عادة لا لتقليل
تقول الثلثة ولم يحسن الفصل الواقع بين وبين المعلن باللبس القبا يعني ان
العادة في لبس القبا الضم الى نفسه بادخال الكتفين واليدين لانه مأخوذ من
القبو وهو الضم ولم يوجد لهذا السكف حفظ فصار كالأرداء بالقياس فلا يلزم دم
بخلاف ما اذا رده يوما كاعلا حيث يجب عليه الدم وان لم يدخل يديه في الكتفين لوجود
الارتفاق الكامل ولما كان حكم الغطية مخالفا لحكم اللبس من حيث العذر شرعا في
تفصيلها فقال والتعديل في غطية الرأس بيان انه لا خلاف فيها من حيث الموت فلا افا
بلافاذ كما توهم من قال فانما عاده يستخى عليه الفروع ولم يدر ان الفروع الاتي ذكرها لا ينفذ
بينها على ما ذكر لانه ممنوع عنه هذا لا يصلح وجها فارقا للوقاية عن الخلافة فالوجه ان يقال
ان الارتفاق يتعامل تمام الاشتمال انه اعتبره الربيع اعتبارا بالخلق لا بخفي ما في مجمع بين
الاعتبارين في هذا واحد من الركائز فالوجه ان يقال اعتبره الربيع كما في الخلق او يقال قدره الربيع
اعتبارا بالخلق بعبادة بعض الناس كالانكسار والاكساد فانهم يعطون رؤسهم بالانكسار

الصغار وبعدون ذلك ارتفاعا كاملا اعتبارا للحقيقة اي حقيقة الغطية يعني ان الحكم المذكور
لحقيقة غطية الرأس فلا يوجد الا اذا كانت تلك الحقيقة في حكم الموجود بوجود اكثر اجزائها
ينبغي ان يلاحظ هذه المعنى الكلام ولا يلتفت الى ما سبق الى الاوامر واذا حلق ربيع راسه و
رجع لحية هذا على وفق ما في الجامع الصغير وذكر في اللال لفظ الاخذ ومحاوئ لها الحلق
والتقصير لا يجب الا بالحق الكل علما بظاهر قوله ولا تخلعوا رؤسكم فان الرأس سم بالكل يجب
حلقه التليل وهو ثلث شعرات لانه على الحكم باسم الجنس والحكم المعلق باسم الجنس ياتي
بما في ما يطلق عليه الاسم كما في نبات الحرم وعلى هذا يكون الثالث في تمسكها بالاصل واحد
لاعتبر احد ما بالآخر كما هو الظاهر من عبارة المصنوع ورد الوعا المذكور في صدر شرح كلام المصنوع
لم يفرق بين الشرح والشرح كاللحي وفيما ذكره خرج الجواب عن وجاهته كما كنت وتقرر ما ذكر
انه اعتبره نبات الحوم والجامع استغادة الامان بالاحرام وفي القيس عليه في التليل ولكن
وكذا في القيس وبما قرأه تين ان من له ولنا هذا على الرواية المشهورة عنهم جميعا
وروي عن ابي يوسف حده في غير الاصول ان الدم لا يجب حلقه اكثر راسه كذا قال ابو بكر
الجهنم الرازي في شرح مختصر الطحاوي وفي مختصر المذكور وقال ابو يوسف ومحمد لا يجب عليه
دم حتى يخلق اكثر راسه وفي شرح القدوري لم يشر الى حلقه الا في حلقه القدوري قال محمد
اذا حلق ربيع الرأس فعليه دم والامام القدوري ذكر المسئلة في مختصره من غير خلاف
بين اصحابنا وبهذا المص والظاهر انه اعتبره الرواية المشهورة فلا يفهم منه الا انكار لما روي
عن ابي يوسف في الرواية النادرة فكان عليان يذكرها كما ذكرنا في نظائره هذه المسئلة
ان حلق بعض الرأس ارتفاعا كاملا وتقريره ان حلق الكل ما يوجب الدم لكونه ارتفاعا
كاملا والربيع يعمل على الكل في بعض المواضع اما في الرأس فان عادة العرب يخلقون من
النواحي والا فنية مقدار الربيع وكذا الاثر كتحلقون من وسط الرأس قدر الربيع ويبيع
ارتفاعهم عادة فيخلق الربيع علوة بالكل احتياطا واما في الوجه فانه لا يخلعها الاخذ منها مقدار الربيع وما

معهود بالعراق وارض العرب فكان اخذ الربيع في معنى الارتفاق كما حد بجمع فوجب الدم
بمخالف ثلث شعرات فان اخذ بالابعد شيئا في معنى الارتفاق بالارتفاق فقولك بكمال الجية
بعبارة تمثيل لا قيل في تعليل جواب المسئلة الاولى وبشارة رد جواب المخالف العاقل بعدم
وجوب الدم الا باخذ الكلال وقوله ويتقام فيها دونه بعبارة تعليل لا قيل من وجوب الصدفة
اذا كان الاخذ اقل من الربيع وبشارة جواب المخالف العاقل بوجوب الدم باخذ التعليل وذلك
المسئل احسن في العبارة وفي الاشارة في تفسير لماني وتفسير النفا والغوايد وبمخالف طبيب
ربيع العضو فانه لا يوجب الدم بوجبه او انه الصدفة على ظاهروا في المسئلة فمخالف
على ما مر به لانه غير مقصود فلا يكون ارتفاقا كما علم وكذا حاق بعض الجية حلقها منى فانهم
جوزوا ان يؤخذ من طولها وعرضها حتى يتي قدر القبضة نه ورد الاثر على بن عمر رذو ربا بو
عيسى الترمذي في جاسوان النبي يوم كان يقبض من خيته من طولها وعرضها لان كل واحد
منها مقصود بالخلق لتعليل كفاية خلق احد ما في الجبال لدم ولا يلزم منه التعدد في الموجب
عند التعدد في الموجب لان اصل في جيايا الحرم انها اذا كانت من نوع واحد لا يجب فيها
الاختلاف وان واحد وهذا الوتور جميع البدين لا يجب الا آدم واحد كذا ذكر كرسن الاسلام السعد
في شرح جامع الصغير ذكر بعض محمد اها في اجماع الصغير وذكر في الاصل اي الميسر في
هذه المسئلة قال فخر الاسلام اليسر دوي فثبت انه لا خطر في خلق وان كانت السنة السفة
والعمل بالسنة احيى وقال ابو يوسف محمد قولها بيان للذهب لان بيان قولها في ذلك
على خلاف قول أبي نيفة فيه واعا حقه ما بالذكر لان الرواية محفوظة عنها ولهذا قال رادون
ارادوا ومن ومن ان المعنى اراد محمد فقد وهم به اي بالعضو الصدر والساق وما اشبه
ذلك يعني الفخذ والابطو والعانة دون الراس والليته لوجوب الدم بحق ربيعها على ما
وذلك ربيع الصدر وشبهه لا يعمل عمل الكل في العادات الغالبة لانه مقصود بطريق
التبوير وهو استعمال النورة لازالة الشعر عن البدين ولا تانية لاختلاف الآلة وذكر الخلق

عند تفسير الاصل المذكورة في هذا الباب اعتبارا للغالب للاختصاص الحكم به هذا على وفي ما في
شرح جامع الصغير لفخر الاسلام وبمخالفه ما في المبسوط من قوله وما ليس بمقصود حلق شعر العدة
والساق وسماه ان بنظر قال ابو عبد الله الجرجاني اعتبارا جزاء الدم في موضع لم يجب فيها دم
منه محمد فاما ابو حنيفة فلا يعتبر جزاء الدم ويوجب نصف الصاع من الحنطة فمادون العضو
نذكر على ان هو سنة قبله ما في ان يمنع هذه الدلالة فان الاخذ وان كان ظاهرا في القص لا انه
لم يذكر كذا سنة بل يعلم الحكم في الخلق والتنف بطريق الدلالة لا يري انه ذكر في الاصل بالخلق
لم يكن فيه دلالة فيه على ان السنة وان اخذ من شارب من اهلها من يقول ان خلق شارب
يلزم الدم لانه مقصود بالخلق تنفله الصوفية والاصح انه لا يلزمه الدم لانه طرف من الليته و
موسع الليته كعضو واحد اذا كان الكل عضو واحد لا يجب بمادون الربيع منه الدم والشارب
دون الربيع منه في كفاية الصدفة في خلقه كذا في المبسوط ودون الخلق هذا مذهب بعض المتأخرين
من شاربنا ما روي عن النبي يوم انه قال عشرة من فطري وفطرة ابراهيم خليل الرحمن وذكر
من هملتها حق الشارب وذهب البعض الى ان السنة هو الخلق لقوله دم اخفوا الشارب
واعفوا اللي والافخا هو المبالغة في الاستقصاء وهي بالخلق والافخا هو التفتة بالميز
على قدر القبضة وذكر الطحاوي ان الخلق سنة وهو احسن من القص والقص حسن جائز
حتى توازي الاطار مو الطرف الاعلى من الشفة العليا وفي المغرب طار الشفة ملتقي جلدتها و
ملتها وان خلق موضع الحاجم جمع محجم اسم آت من الحجة واغا ذكرها بلفظ الجمع منزلة لا اختلاف
الحل منزلة اختلاف الآلة وذلك لان العرب يحجم الررس والفرس بين الكفتين والهند الطن
كذا قيل وعندنا ان ذلك لان العادة استعمال آلتين معا عا يخلق لاجل الحجة يعني ان
خلق موضع الحجة غير مقصود في نفسه واعا قصد لاجل الحجة ومن زاد على هذا قوله عا يخلق
تبع للررس لانها غير مفردة بنفسها فقد اتى بما يعنى هذه العجب وبسبب من مخطورات
الاجرام لانه عم اجتم ومو محرم ومن ومن انه فعله دم هذا حجة لهما ابتداء كما ورد عليه ان يحتمل انه

الاجرام

الاجرام

لم يأت في موضع الاستعارة وهو الظاهر فقد ومن ان حلقه مقصود بمعنى انما يتعلق بالصدق
وكونه وسيلة الى ما هو المقصود والاصل في الاستعارة ان لا يتوصل الى ما لا يتوصل اليه
عوضا كمال وان لم يكن الاشارة عن تمامه فانها بشرط ما عرفت فيما تقدم انما يكون في الجواب ان
عن اربعة قال فاضى خان في شرح جامع الصغير والابن خلدون موضع الرقبة يقال ان ذلك الموضع
الاحد عان فخلقه لا يكون دون خلق ربيع الراس ودون خلق ربيع الرقبة ولو خلق الرقبة على ان
الدم في قوله فكلما اذا خلق قدر الربيع لان هذا خلق مقصود لان الحياة مقصودة ولا يتوصل اليها
الا به وما لا يتوصل اليه المقصود الا به يكون مقصودا ومن لم يقف على ما ذكره قال يعني هذا الموضع في حق
الحياة عوضا كمال وقال الشافعي في قوله لا يجوز ان لا يكون له واحد منها على ما في عن قريب
والمحل قصر هنا على بيان بعض قوله على ما دل عليه قوله اذا كان بغيره يعني لا يجوز على المحل
اذا لم يكن الخلق بغيره ثم ان هذا الشرط يوجد في صورة سكوته وفيه وجهان عنه ذكره في
شرح الكافي ولهذا قال المصنف ان كان ما يماخره ان لا يكون له واحد من تصوير المثل والنوم يبلغ
وهذا ظاهر ومن قال في بانه لان المقصود ينفى بالاكراه وينعدم بالنوم فكانه يقول يكون حرما
انما هو طبيعة اذا قام ولا رابع الاقام الحكمة ولا يلزم منه ان لا يفي بغيره من الراحة والزينة انما
الزينة في خلق الله لا ياتي في انبثا لجمال في بانه ومدار ما ذكره كتاب الراحة منه ان يكون
بما اذا خلق ولم يثبت بعده منفعة لجمال على هذا وهذا كله ظاهر ومن قلن المسافات فاذكرك في
وفيه لا القول بان الزينة في خلقه بسبب العارض وهو ان الله اشعث والتفل فلزم له وجود
الزينة في خلقه اشعث والاشعث فيه يتخير يعني بيان ما يخرج منه وان يتصدق على سنة
مسكين وان تصوم ثلثة ايام ثم لا يرجع المحلوق راسه على الخالق خلافا لغيره فانه قال من
عليه لانه هو الذي وقع في هذه العهد فكانه اخذ هذا القدر من ماله فصار كالمفقر فانه انما
المفقر لا يرجع على الغار وسواها بعبارة لانه في مقابلته ما استوفاه من منافع البضع يختلف
الجواب يعني جوابا وجوابا لخالف فاما قال في حق المحلوق لانه للاختلاف في جوابا في

في قوله لا يجوز

في قوله لا يكون له واحد منها

في قوله فانما قال

في حق الخالق فان جوابا فيه يوافق جواب الشافعي بعدم وجوب شئ عليه واما الخالق فله الصدقة
اعادة بما افادته في سلسا اربعا ما اذا كان الخالق محرم في العوجين اراد بهما ما اذا كان
المحلوق وما اذا كان بغيره وقال الشافعي لا شئ عليه حقان يذكر فيما سبق على ما ثبت
عليه في هذا الخلاف اشارة الى الخلق المذكور في الخالق اذ خلق المحرم راسا لانه
يجب فيه على الخالق الصدقة خلافا لشافعي واما ان اراد ما يجوز في تعليل جوابا في الخالق
في صورتين بمنزلة نبات الحرم الا ان استحقاقه الا بالان بالاحرام بالاحرام لانه ليس
بمن توابع الحرم واعتباره بنبات الحرم في محرم الاستحقاق بالان الا ان كان الجنابة في شئ
لا في شئ غيره فلهذا يجب عليه في شعره الدم وفي شعر غيره الصدقة وانما كل الجنابة في خلق شئ
ما اشار اليه في تكميل التعليل المذكور في المسئلة التي ذكرها بقوله ولا يولى من ان اذا خلق شعر
نفسه يوجد للعنان ازالة الامن والارتقاء الكامل بخلاف ما اذا خلق شعر غيره فان فيه لا يوجد
الارتقاء الكامل من الراحة والزينة لمخالق بل لرفع ارتقاء حيث ينزع النابض بقشقه وفما
ذكر جواب دخل مقدر تقرير الدخول ان موجب عدم اعتراف الخالق بين صورتين ان يجب
عليه الدم فيها لما فرق وتقرير الجواب ظاهر فلا يفتقر الى الخلق اراد بالخالق كون خلق شعر المحرم
فعله بين شعره وشعر غيره على ظاهره ومن لم يفتقر على حقيقة الحال نعم ان فيه حاجة الى التقدير حيث
قال الى بن خلق شعره خلق شعر غيره او قلما طافه بشدة اللام وصيغة التفعيل هنا للتكثير
في المفعول كما في غلقت الابواب والاضايف جميع اطوار وهي جميع ظفر ويجوز جمع الجمع في جموع القلعة واما
اورد صيغة جمع الجمع لانه اراد بقليل طافه يد ويد وكلها يعلم الحكم في تقديم بعضها بطريق الدلالة
وموجب هذا الاعتبار عدم زيادة اداة التبعية في اخذ الشارب وانما اراد ما فيه لان ما ذكره
من معنى الارتقاء يحصل فيه باخذ بعضه فلا تأثير لاختلاف الباء في تخلاف التعليل الاضايف فافهم هذه
الانقطة فانها قد ذهب على الناظر في هذا المقام من الشارحين الكلام المذكور حتى زعم بعضهم
ان المعنى لم يصح في تغييره عبارة اجمال الصغير بخلاف اداة التبعية عن سلة التعليل اعلم

في قوله لا يجوز

في قوله لا يكون له واحد منها

في قوله فانما قال

في قوله فانما قال

وقال الشافعي لا شيء عليه قبل في عبارة المصنف كمال لانه اذا بقوله ما شاء، العموم لم يوافق قوله
او قلما اظافه رداية ودراية اما الاول فلانه صرح في شرح الكوفي بايجاب الصدقة نقفا عن ابي
جيفة في قلم المحرم اظافه الحلال واما الثاني فلان المحرم اذا اقتصر اظافه نفسه من غير ضرورة
لزوم الدم فاذا اقتصر اظافه غيره لزوم الدقة نصف صاع من تبر وان اراد به الخصوص لا ينفذ
صاع من تبر لم يوافق الاخذ من شارب حلال لان المحرم اذا خلق شارب نفسه يجب
عليه الصدقة فاذا خلق شارب غيره يلزم الاذني من الصدقة فيصدق بما شاء ولو بكمية
لغاف والجائدين ودفع لفظه من في الجامع الصغير وسمى او قل من اظافه فلا يرد الاثر ان
عليه لان المراد بقليل بعض اظافه وهو في حق نفسه موجب للصدقة ففي حق غيره يجب
الصدقة بما شاء، فيعمل قوله ما شاء، على العموم والمص لم يذكر كلمة من فمردده جميع اظافه
وعليه الاعتراض ونحن نقول عبارة المص في تقرير المستثنين المذكورين على وفي ما في
شرح الجامع الصغير لقائهم فان حيث قال محرم اخذ من شارب حلال وقصر اظافه
او خلق راسه اطعم ما شاء، وما في شرح الجامع الصغير للامام العتابي على ما ذكر في فتاوى آباءنا
خان حيث قال ولو خلق راس حلال واخذ من شارب حلال وفي الجامع الصغير العتابي
او قلما اظافه غيره اطعم ما شاء، عندنا خلافا للشافعي وعليه هذا الخلاف اذا خلق راس
محرم واخذ من شارب محرم والوجه فيه ما بينا يعني بقوله ان ازاله ما يمتنع من بدن الانسان
من مخطورات الاحرام والابوي عن نوع ارتفاق لاحاجة الي هذه الضميمة هنا
الحاجة اليها فيما تقدم على ما بهت عليه ثم بل نقول ما ذكره في وجوبه مستقل لما نحن فيه على
ما افصح عنه تقريره في خان في شرح الجامع الصغير حيث قال وقال الشافعي لا شيء عليه لانه
ارتفاق لهما فعل فلا يلزم له دم كمال لو لم يجره محيطا لانه ارتفاق في احرامه لان الانسان
كما في ذي سعة نفسه ينادي بتفث غيره اذ ان جناية فيما يفعل لغيره دون جناية
فيما فعل لنفسه في حق الزينة والراحة فيطعم شيئا ولا يلزمه الدم الي ما كلفه وتفحنه

الجواب عما قال الشافعي لا يضر كونه وجها مستقلا لما ذكرنا احكاما واما الوجه السابق
ذكره فقد نقصن رده بطريق آخر حيث بين فيه وجوب آخر غير الارتفاق وبني ما ذكره
على انحصار الموجب فيه على ما افصح عنه بقوله وهو الموجب ومن لم يثبت هذا نعم ان
تمام الاجماع بالجواب عما ذكره المخالف هو بقوله ولا يجرى عن نوع الارتفاق الى ما
من انعام حتى يتم الحرام بقي ههنا شيء وهو انه لا فرق بين خلق الحلال راس المحرم وتعليم
اظافه في الموجب فلا وجه للاختلاف في الجواب بان يقال في الاول على الجواز الصدقة
وفي الثاني اطعم المقام ما شاء، بل نقول لما تجر نقصان الارتفاق في الاول بانفهم موجب
آخر كما ينبغي ان يلزمه الدم قبله لانه لا يمكن ما عسى ان يتوهم من التغير السابق عن
ههنا المعنى بقوله اطعم ما شاء، ان يكون الجاني خيرا في اصل الطعام ايضا ثم ان عبارة اطعم ما
كما تبطل عند ارادة التعميم لكل ما يصدق على الطعام حتى ينظم الاطعام بكسر خبره كذلك
يستعمل في معنى آخر عهد عندهم وهو الذي ذكره محمد في الجامع الصغير حيث وان قلتم في كل كف
اربعة اظافه فعليه صدقة الا ان يبلغ وما تعليل ان يطعم ما شاء، ان ينقص من الدم ما شاء،
ويصدق بالباقي فعلى هذا لا ينافي لزوم الصدقة فلا يشكال من جملة العبارة المذكورة
في مسألة التعليل لارواية ولادراية واما الذي ذكر في مسألة الاخذ من الشارب
فعارض بان يقال قد اجتمع فيه المجتهدان احدهما ازاله ما يمتنع من بدن الانسان والاخر
معنى الارتفاق وفي كل منهما وان كانت الجناية غير كاملة لكن التجزئة نقصان احدهما بانفهم
الاخر فتدبر لان الجناية من نوع واحد يعني عتوي وسمية اما الاول فلان الارتفاق
من جهة العتق وميثاق واحد واما الثاني فلان الكل سمي العتقا والازالة فلا يرد على
دم واحد كالايجات في الجوع حتى لا يجرى عليه عزم واحد وان كثر لان بينها على التدخل
ولهذا اذا قتل المحرم صيدا لم يحكم بكيفية قتله واحد وان تعدد اجنابته حيث كانت في حق الحرم
والاحرام جميعا فاشبه كفارة القطر فانه لو جاع امرؤ مرارا في مجالس مختلفة في يوم واحد

ليزنيها واحدة لان الغالب فيه معنى العبادة بدليل انها يحجب على المعذور كالكله وانما
والخطي واناسي والمضطرب والجال هل يحرمة فتيقيد التداخل بالتداخل كفا في آية البحت
يعني لما كان الغالب فيها معنى العبادة فتيقيد التداخل بالمجلس كما في آيات السجدة
وذلك ان المجلس الواحد في المجال المختلفة بمنزلة الاجناس المختلفة ولو اختلف
اجنس حقيقة بان خلق الراس وليس المحيط في مجلس واحد فيلزمه دمان كذا ذلك
اذا اختلف اجنس حكما باخلاف المجلس هذا تفصيل ما في الكتاب ومهما وجه
آخر تقريره ان هذه الاعضاء متباينة حقيقة وانما جعلها جانبية واحدة معنى لانها
المقصود هو الارتفاق فاذا اتحد المجلس بمعنى المعنى فيجب الموجب فاذا اختلف بمعنى
احقيقة كاللبس المتفرق والتطيل المتفرق في مجالس حيث يلزم كل مرة كفاية
علما لوجهين بخلاف خلق الراس المحل واحد ومن لم يفرق بين هذين الوجهين ذكر
اشت في صدد تقرير القول فمثل ولا يشك ما ذكر بترك في الجوار كل ما حيث يقتضي
واحد مع التعدد في الحل لانه في مقابلة ترك الواجب وهو واحد والجملة لتعدد ما رى
وهنا في مقابلة فعل المخطو وموعدد والثالث اكثر بالانحالف ان يقول نعم ان الثالث
اكثرا لكنه ياليت بكل حقيق انما الكل الحقيقي الذي وجب به الدم مجموع اظافر اليدين
والرجلين وما يقوم اكثره مقامه انما هو الكل الحقيقي لان الشبهة تعية وانما شبهة
الشبهة فلا تعية اقل ما يجب بالدم تعلمها لم يرد اقل ما يجب بالدم تعلمها مطلقا حتى يحد
ان يقال ان فيه مصادرة على المطلوب بل اراد اقل ما يجب بالدم تعلمها بطريق القيام مقام
ماله الاصاله فيه وذلك ان الاصل فيه مجموع اظافر اليدين والرجلين وما يقوم مقامه
الاكثر والثالث والرابع فالرابع اقل ما يجب بالدم تعلمها بهذه الطريقة وقد ثبت على هذا في
في شرح اجماع الصغير حيث قال ان قلم الاظفار كلها زينة واحدة وانما اوجب بالدم تعلم
اظافر اليد الواحد لانها ربيع الكل فكانت اظافر اليد الواحد اقل ما يتعاق بالدم وقوله

وقد انما مقام لكل لا يخرج عن نوع اشعار فلما مقام اكثر مقام كلها لما ثبتت عليها وانما
الوجه الذي ذكره الحسن قوله لانها تودي بالانانية لا قطرها لاني اجماع عندنا سار الى
الجزء الذي لا يخرج من انا انما اليه لاني في عدم تباينها لاجزاء وطهرا جميع النظام بينهما بل لان
الجماع عندنا مركب من اجزاء متساهية وانما قلنا قطرها من اجل لاحتمال التباين قبل بان المراد
التاخي الى ما يتغير باعتباره وسما يعني بهذا الجواب ما قيل في بيان التاخي الى ما لا يتغير اذا كان
الدم في ثلثة اصابع اقامة لما اكثر مقام الكل يلزم اعتبار ذلك في ما دون الثلث لان الاصبعين
اكثرا اثنتا فيلزم ان يجب فيهما دم ايضا اقامة لما اكثر مقام الكل يلزم ان يجب في الاصبع الواحد
دم ايضا لانها نصف الاصبعين وما يتقابل ليس كثيرا فيكون كثيرا فيلزم دم اعتبارا لا اكثر
في كل اصبع بل انانية فلا يجوز لزوم حرف الاجتماع من ذلك تنقي وانما لا نزيد على الحكاية ولعلك
لا تربط على العيب وان فرضت اظافر متفرقة بالجزء نصفه للمعدود اعتبارا بما قصا من كف
واحد قال في في خان في شرح جامع الصغير وعند من كان عليه الدم لوجود الربيع وفي البديع في
اعتبر ثمة لا غير ولم يعتبر التفرق والاجتماع ووجهه ان قلم اظافر يد واحدة او رجل واحدة
اوجب الدم كونه ربيع الاعضاء المتفرقة وهذا المعنى يتوى فيه الجمع والمفرق ومن هنا
بين ان ما روى ليس اعتبارا للمفرقة بل بالجمع على اعتبار رطل يتباين فيه ولما ان كمال الجنان
بيل الراحة والزينة يعني انما انما الحفا الربيع بكل كمال المعنى وهو الزينة والارتفاق و
الكمال عند المتفرق بل المراد انما يذوق قلم بعضها فوق ما يذوق بتركها فليجب بالدم وينبغي ان هذا
بين وجه الجواب عن ترك محمد ويشبه ذلك كما في من نوع قمع وما ذلك صاحب البديع
بقوله لان ذلك شين ويصير مثله لا يقيم مثله وقيل في بيان انه يشبهه فان الحل لا يكون
بعض البعض ون البعض ولا يخفى ما في من القصورا فلا يلزم عدم الحمل وجود الشين فيقتض
منه كذا يظهر التفاوت بين الجنانية الكاملة احاطة بعض الاظفار بالجمعة والجنانية الشقية
احاطة بعض الاظفار المتفرقة فلا شئ عليه في قطع هذه الشقية لانها لا يلتزم كمالا ولا ينتفع بها

فكان قطعها كقطع عن بابس ومنكر من شيوخهم كذا قال قاضي خان في شرح الجائع
الصغير واما تغليل المص بقوله لانه لا ينوب بعد الاكل ان يطلع عن قصور ان يكون المراد في
صدد المنوع غير معتبر فان ازاله ما تم كونه ايضا جناية وكلية او لا يخفى بل هو للعطف على وجه
التفريق دون الجمع وبيان عدم الحلوا العاجب عن احد الانواع الثلاثة المذكورة للفدية و
التفسير لم يرم هذا البيان ضرورة لانه من المعنى الوضعية لها في المعنى وهو كعب بن عجرة رده
حديث البخاري في الصحيح بسنده الي عبد الرحمن بن ابي عن كعب بن عجرة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال لعنك اعداك حواكك قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احلق راسك
وصم ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين اذ انك بشارة راعي رسول الله صلى الله عليه وسلم الترتيب
في كلام الله تعالى وانما خبره المص في بانه نظر الى ان مقتضى الظاهر في مقام التفسير الجارية بالانف
وانما عدل عنه في الكلام المعجز تقييداً لمعنى الفقهاء العاجزين عن النسك باظهار العبادية
الاجتهاد في شأن الصيام بتعديده على السابقين والتعظيم لا يخفى ما في التبعين
نزل فيه الفصل المذكور بوجوه المفسر عن سبب النزول خبره الى عن خصوصية التي لا دخل لها في البنية
من البلاغة البالغة الى كمالها في الايجاز فصار هذا الصلابة على ما يفعل المحرم للضرورة كلب الحظ
والطبيب ولو لا تفسير النبي صلى الله عليه وسلم الطعام والصيام لعلمنا بالاطلاق ذمهما ومن قال وادخله في
لغزناهم ستة ايام لانه لما قدر الطعام ستة مساكين كان القياس ان يكون الصوم
ستة ايام فكانه زعم ان تفسيره ومكان مخصوصا بالصيام ولا يخفى فساد ما قد ذكر في
بعض الروايات عن كعب بن عجرة قال قلت يا رسول الله قال ثلثة ايام قلت
ما الصدقة قال ثلثة اصوع من خضرة على ستة مساكين قلت ما النسك قال كشاة في
موضع شاة لا خلاف هنا وكنتي في بيانه بالسكوت فانه في مقام الحاجة الى البيان بان
عندنا في غفوه وهو حجة في الروايات باخلاف علي بن فضال واما الخلف من هو فايدل
عليه فكان حجة ان بين الخلف وهو ان يفي فيكون قرينة على حمل الاتفاق على ثلثة ايام

وهو كعب بن عجرة

لا بد منه على ما تقتض عليه باذن الله تعالى لا بد من بقوله لانه عبادة بكل مكان فانه يتطرق دلالة
وان لم ينظم عبارة ووجه الخلاف القائل بخبره الطعام الا في احرام المقصود به الرقيق
بفقراءه ووصول المنفعة اليهم واطلاق النفس وهو قوله لم يكعب بن عجرة اطمم ستة مساكين
حجة عليه ثم ان موجب ما ذكرنا اختصاص الطعام لفقراء الحرام ولا يلزم منه ان يكون الاطعام
فيه واما النسك اي الهدي الذي يذبحه بطريق البحر عن جناية واما الذبح في الحرم فغير معتبر
في غفوه والا لكان بيان اختصاصه بالحرم لغوا وهذا مع وضوحه جداً قد خفي في غير ما قال
والمراد به من هذا الهدي الذي يذبحه في الحرم بطريق البحر، بالاتفاق اراد به اتفاق النسخ
وان لم يسبق قرينة ولا بد من هذا التخصيص لان ما كانا في الغنا فيه حيث قال في
الموطا الحمل قرينة حيث ما شاء، النسك والصيام والصدقة بكلمة وبغيرها من البلاد الا
في زمان مخصوص كالاصحاح وهدى المتعة والقارن فاما ما يجوز الا في ايام النحر او مكان مخصوص
كما في رداء الكفارات قال في جزاء الصبي بعد بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق الكفا
وهذا الدم لا يحقس زمان بالاتفاق لانه يجوز قبل يوم النحر باخلاف فقهاء اختصاصه
بالمكان وهو الحرم والمقصود بتخصيص التقدير بخبره الذبح ما في الحرم من فقرائه وغيرهم
واما اراقه الدم فيه فانما قصدت كونه سبباً للتصدق فيه والا فهو ملوث للحوم وفي
القول اليه بعد الذبح في الخارج حرج والتصدق ثم ليس كالصدق في احرام التقديرات والتفنية
يعني لابطاحه اعتبارا بكفارة البعير بل اجتباباً بما ذكر في حديث كعب بن عجرة اطمم اوطعم
ستة مساكين وهو تفسير ما في الآية فلا يشترط التملك وانما قلنا بل اجتباباً بما ذكر
لان الغرض من الاعتبار بكفارة البعير التملك بالاطعام المخصوص فاما وهو حاصل
بدونه على ما عرفت فلا حاجة اليه وهو المذكور يعني في الآية اراد به قوله او صدقة وفي عبارة
الصدقة دلالة على التملك ولهذا القول تصدق بهذا الشيء عليك فقبلت الملك
له اذا قبض كالمسألة فانه في عبارة تين من ابناء الضعفاء دلالة الصدقة على التملك لا ياب

المقام فصل في جنائز الطيب والترتيم بجنائز الجنازة ودواعيها كالموسيقى
 ودون الوسائل التقدم والجماع يفارق ما سبق من مخطورات الاحرام لانها لا ينفك
 اجمع خلاف الجماع فلهذا افروه بغسل علي حدة وذكر فيه دواعيها وان كان لا ينفك بالجماع
 ولاظهار الوصل المعنوي بين ما سبق ودواعي الجماع من حيث ان الكل من مخطورات الاحرام
 ولا ينفك بها كالحج صدر قوله وان نظر الى فرج امراته بشهوة بالواو العاطفة ولو لم يكن
 الامراة عن الاضافة اليه لكان اولى كيدا يتوهم خصال الحكم المذكور بما اذا كان حلالا كما هو
 السابق الى الوهم لان المنزل فيه المحرم بسبب الاحرام لا المحرم في حد ذاته وحمل الفرج على انها
 خارج عن القانون فان اهل اجزاء المطلق على طلاقه عند انتظام الجواب عليه فلا ينبغي عليه
 يعني من جنس الكفارة بقدرية المقام وساق الكلام فلا وجب ما قيل اي سوى الفعل
 سوا الجماع صورة كما اذا اوج ولم ينزل او معنى كما اذا لم يسهل بشهوة فانزل وانما قلنا دواعي
 لان كلامها من مخطورات الاحرام وهذا التفصيل بين ان ينفك وما قبل وهو الجماع المحرم فضاء
 الشهوة على سبيل الاجتماع صورة موالاتها ومعنى هو الانزال وان قبل او لم ينزل
 عليه دم هذا ما ذكره القدوري في المختصر على وفق ما في رواية اهل سبيل الاطلاق وانما ذكره قول
 محمد في الجماع الصغير لانه شرطية الانزال ولا فرق بينهما اذا انزل ولم ينزل ذكر في اهل حقان
 يذكر قبل قوله وفي الجماع الصغير يتول الى لانه شرطية ما تقدم عليه من ذكر المسئلة على وجه الطلاق
 وكذا الجواب في الجماع يعني ان اللازم من ايضا هو الدم فيما دون الفرج كما اذا دخل بين الفخذين
 ونحن فانزل وانما الاذخال في الذكر فجماع فيما دون الفرج والاوجه للدخول فيه قال في النجاة
 واذا في بهيمة لا ينفك عنه ولا عمره انزل ولم ينزل غير انه اذا انزل عليه دم وان لم ينزل
 فلا شيء عليه واذا جامع فيما دون الفرج وانزل ولم ينزل لا ينفك حجه عليه دم بعض انزل
 او لم ينزل نفس عليه في الحيض البكرية وهذا ليس بجماع الكثرة هنا الى جماع ما يشبه اليه
 في تولي في جميع ذلك ومن خصها بالبعث في الاثني عشره اي لمس مع الانزال لم يصح بقاء الصوم

فصل في جنائز الطيب والترتيم بجنائز الجنازة ودواعيها كالموسيقى

جواب عن عبارة الشافعي في الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة لا مطلق الاستمتاع و
 الارتفاق للمرأة وقضاء ما ينفك دون الفرج لا يتحقق بدون الانزال قد جازم ابا الفداء
 النقصان الفحش لا البطالة لان الجماع مع تحقق الجماع مشروع باصله غير مشروع بوضعه
 فيكون فاسدا لا باطلا ولا سقط به الواجب لانه ناقص وانما لم ينفك في جماع العجائز
 ولان القتل من الاحرام اما بالاحضار او باداء الافعال وليس للعبد ان يخرج منه باختياره ولم
 يوجد واحد منها فسد حجه وعليه شاة عادة كان او نكسا باطاعا او مكرها وكذا المرأة عادة او آتية
 او نكسا طاعة كانت او مكرهة اذ ينفك احرامه في بعض النسخ ينفك حجه وهو المناسب لقوله
 ولان ان فساد الجماع ولو بعض النسخ انه انما ينفك بزيادة انما التاكيد في جميع ذلك التعليل
 بشهوة والسر شهوة والجماع فسادون الفرج واعتبره بالصوم فانه انما ينفك بهذه
 الاشياء اذا انزل لانه موافق ليعني ينفك حجه وعليه شاة اخرى ويكره الوجوب بترك الجماع سوا
 كان قبل التفسير وبعده عند ما خلا في المحرم في الاول ويصحب في الجماع باءا انما كما ينفك في الجماع الصحيح
 والاصل فيه ما روي يعني ان بناء النفل المحض ولا طريق للنفل الى التعليل فيه ولا قيل في تعليل
 ما ذكره لان الاحرام عقد لازم لا يجوز له القتل عند الاباء افعال الجماع او لفروا الاحصاء ولم يوجد
 واحد منها فيلزم المعنى فيه وهكذا جاء في هذه التفسير ظاهر في عدم الاجماع فيما ذكره من قال
 والاصل في ذلك ان جماع العجائز لم يفسد عسارا بالوجاس بعد الوقوف واجامع بينهما تعقل
 اجابة اطلاقا ما روي بمعنى قوله من يريقان دما فان الدم باطلا فتنظم الشاة والاصل في المطلق
 ان يجري على اطلاقه هذا التقدير ما ذكره من قال فيه يتناول الشاة لانه متيقن فقد عدل عن السنن
 كما ينبغي على باب العطن وتقولنا والاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه اندفع ما قيل المطلق ينصرف
 الى الكمال وهو الجور وما يجب به عنه من ان المطلق ينصرف الى الكمال اذ لم يكن ما ينفك وهو
 منها موجود لان الجماع قبل الوقوف لما كان سببا للقضاء خف الجنابة كما سدر المصلحة القفا
 بالقضاء فلواجبنا البدنة لزم ان يجب الجزاء الغليظ في مقابلة جنابة حفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة

فصل في جنائز الطيب والترتيم بجنائز الجنازة ودواعيها كالموسيقى

بخلاف ما اذا كان بعد الوقوف فان الجنابة لم تحذف لعدم وجوب القضاء ولا يخفى ان هذه التهمة
انما تبحث على صلوات دون هل يرد السؤال من جانب لان الجماع عنده منفرد مطلقا فانما
واجب في صورتين وقد قال صاحب التلويح في آخر ما بحث الاجتهاد الاستدلال بالاطلاق
على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول وقال المصنف في فيما يحل به المطلقة والشرط الاطلاق
دون الانزال لانه كمال واكمال فيه وهذا صريح في ان صرف المطلق الى الكمال مردود بالتأخير
التأخير المطلق يحري على إطلاقه ثم ان ما ذكره في صد الجواب المذكور وجه آخر للمطلوب يقتضي ان
هذا نص على المصنف قوله ولان القضاء لما وجب عليه فمن ومنه انما اشار به الجواب عن
الوجه المذكور فقد وجه ثم سوى بين السبيلين يعني سوى المصنف بينهما في البداية اتباعا
للامام القدوري حيث قال وان جامع في حال السبيلين ومن قال يسيء القدوري لم يسيء
والمراد التسوية في فساد الاحرام بالوطئ فيها قبل الوقوف بغير فوات ان في غير العتلة منها اي
من السبيلين وغير العتلة منها سواء كان له اذ او لم يكن له اذ او لم يكن له اذ او لم يكن له اذ
الاطلاق في التعبير عن المراد من زاعل التصريح بان يخرج شرعا وعقلا فكان عنه روايتان قال في
البدائع واما الوطني في الموضوع المذكور فاما على اصلها فيفسد الحج لانه في معنى الجماع في القبل فاما
حتى قال لا يجوز الحد وعن أبي حنيفة في روايتان في رواية يفسد لانه مثل الوطني في القبل
في قضاء الشهوة وتوجب الغسل من غير انزال وفي رواية لا يفسد لعدم كمال الاشارة
لنقص القضاء الشهوة فيه لسوءه في المحل كما يشبه الجماع فيها دون الفرج ولهذا قال صاحب
الحديث وليس عليان بفارق امرأته فيه بحث وهو ان عبارة عليه صريحة في الوجوب
والشافعي لا يقول بوجوب المفارقة في الظاهر من مذهبه قال في الحقايق نقلنا من جامع الحج
وقاضي خان زوجان افداجهما بالجماع قبل الوقوف بعرفة ثم جاءا بيقينان من قبل
فعند الشافعي بغيره فان في ذلك المكان حتى يجاوزاه واختلفوا في انما يستحب
فالظاهر الاستحباب عند من ان يكون كذلك لموافقة تهيئتها شهوة العود وعند مالك

يفترقان من خروجهما من مصر مثالي فافهما من الحج وعندنا لا يفتقان اصلا والفرق قلت
بشيء اي شيء واجب ما لو كان لا باسنان يستحب ان يغيره قاعده ايضا وقال قاضي خان في
شرح الجامع الصغير عن جماعة من الصحابة رده انها بغيره فان ادعاء القضاء الحج من قابل وبه
اخذ مالك ثم قال وتاويل ما نقل عن الصحابة رده استحباب الفقرة والاخذ بالاحتياط اذا كانا
لا باسنان على نفسيهما وبه نقول وبهذا التفصيل اندفع ما قيل قد روي عن عمرو بن عبد
انهم قالوا بغيره فان وقولهم حجة وما يجب عنه بان قولهم انما يكون حجة اذا انقضض العقد ولم يبق
الخلاف وقد روي الحسن وعطاء مثل قولنا وما قد ادركا عقد الصحابة رده فيكون خلافا
معبره ولا يبعد لاجتماع ثم ان قوله ولا يبعد لاجتماع اجنبي في المقام ولا انتظام له مع كلام مالك
لان من ساءه عليان قول الصحابة رده فيها لا دخل للمرا فيه فيحمل على السماع فيكون حجة كروا
وبين القدوري في قول من قال والافتراق المنقول عن الصحابة رده يحمل على ان لا يستحب
الا على الحرم واليجاب له انها يتذكر ان ذلك حقت وجهه بالذكر ولم يفتق الى وجهه مالك
وهو الاخذ بنظامه ما نقل عن بعض الصحابة ولا الى وجهه زفر وهو ان الافتراق منك بذكر
المنقول انما في غاية الضعف اما الاول فلان المنقول الافتراق في القضاء ولا مشروع
في القضاء قبل الاحرام واما الثاني فلان القضاء على وفق الاداء فالحكم كمن كان كافيا لاداء
لا يكون كافيا في القضاء ولا معنى للافتراق اي لا يجابه قبل الاحرام كما قال مالك لا بأس
الوقوع قبله ولا يخفى ما في التعبير بقوله ولا معنى من التنبه على بعد قوله عن الفقه ولا بعده
به الرد على زفر والشافعي انما انه خصل الرد على التنبه بما راد التعليل له لما نهت عليه انما من
ان الرد على الاول في التعليل قل قل لا معنى للافتراق اصلا لا يخضاره في الوقوف المذكور
وقد بين ان لا وجه للافتراق في واحدتها فثبت ما قلنا وقد عرفت ان المراد من ايجاب الافتراق
عليهما واما استحبابه اذ لم يأتيا على نفسيهما فنحن نقول به ولا يوافقه الشافعي في غير الرواية
الظاهرة عنه ايضا لانا نقول به كاحرام وهو يقول به اذا انتهى الى المكان الذي جامع فيه

ثم ان حكم الافتراق وجود ما يتخيرها على ما ينهك عليه اتفاقان الظاهر ان يقال ليس
عليها ان يغير ما في قضاء ما انفسه الا ان المص نظر لما ان المراد عاجز عن ذلك فاعبر بحكم
جانب الزيل بعد الوتوف بعمره اي قبل الخلق واما اجماع بعده فسياتي بحكمه قبل الرب
يعني ربي بجمرة العقبة لقوله لم تعليل لقولنا فحقه ان يذكر قبل قوله خلافا لما في الاولنا
انه لم يحل قبل الرب فيفد حجة بالجماع قبل كما يفد به قبل الوتوف لعدم التحلل وقيل
ضعيف لان حجة قبل الوتوف غير تام وبعد الوتوف يتم قبل الرب من وقت بعمره فقدم
حجه وحقيقة التمام غير م / دل بقا طواف الزبارة عليه وهو ركز فبقين التمام كما بالامن
من الفساد وبغير غلبة عن الواجب لعول الرب اذ اجماع قبل الوتوف بعمره
شكر وعليه دم واذا جاع بعد الوتوف بعمره فقد تم حجه وعليه بدنه ولا يعرف ذلك
الاسماعا ولما كان هذا مخالفا للوجه الذي ذكره لانه يستلزم بالبراي قال اولنا دون
ولاية ومن لم ينسب لهذا قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال فيغلط سوجه يعني ان
الزاجر يغفل بغلط الجناية كثرنا المحسن وغيره والجماع اعلى انواع الارغافات فيجب ان ي
الزواج به وذا بدنه بعد الخلق يعني طواف الزبارة ولو جاع بعد ما طاف طواف الزبارة
كله او اكثر فلا شئ عليه ذكره في شرح الطحاوي فعليه شاة هذا على وفق ما في شروح القدوري
ولكن يخالفه ما في المبسوط والبدائع وشرح الكسبجاني لمحق الطحاوي من انه لو جاع القار
اول مرة بعد الخلق قبل طواف الزبارة فعليه بدنه للوجوه شاة للعمرة لان القارن يتحلل من الاثر
مجا بالحق الا في النفس فهو محرم بها في حق النساء او اكثر فعليه شاة وذلك لان طوافها
قبل التحلل فكان ارتكاب المخطو في محض الاحرام فجي الدم بخلاف ما اذا طاف لطواف الزبارة
في الحج اربعة اشواط مع ما يكون بعد التحلل لمعوف حكم الاحرام غا طاف في حق النساء
لمعني وهو ركز وقوع الركز في الاحرام وقد حصل ذلك لان الاكثر يقوم مقام اكل فلا يلزم
من الفرق تفصيل طواف العمرة على طواف الحج نفسه في الوجوهين لانها سببان في الحج

هذا هو الوجه الذي ذهب اليه

والجماع بعد الوتوف قبل الرب مفد عند فذلك في العمرة لا ستوانها في الفرضية عند
غيره بل يخص الحج بالذكرة لانه الاصل وسبق من حكم حكم هذه المظهر لعدم هذه العوارض
على ما تباينة في مسئلة الاحتق ومن قال جعل النسيان غير موثر في فاد كالصوم و
جعل الاكراه والنوم كالنسيان بناء على ان الاكراه لا اباح الاقدام على اصل الفعل مع كونه
قاصدا كان النوم دلي لانفا والقصد وادان عدم القصد لم يكن حياية ولا يذهب عليك
ما في قول جعل النسيان غير موثر في فاد من الحلل فامل ثم ان ما ذكره لا يصلح سبي للتحلل
المذكور وقد مر ما في قول لانفا والقصد قد مر وهذا لا يعدم بحد العوارض ولهذا يجب
الفصل اتفاقا وبينت بجمرة المصاهرة ويستوى فيه الصغير والكبير والعاقلة والمجنون والحج
ليس في معنى الصوم جواب دخل فقد تقرره ان الافطار ناسيا لا يفيد نسيان لا
يفد البطني ناسيا للحج فيسا عليه وتقره الجواب ظاهر ولا يتوهم انه جواب عن قياس
ان نفي لعدم حياجه الى القيس المذكور بل لا وجه لعل تقرير المصل اذح يشتركان
في اصل واحد وستويان في النسبة اليه **فصل** لما فرغ من بيان اجماعية
على الاحرام ذكر كجناية على الطواف الذي سوبوا الاحرام فيفضل على حد وهذا لايضا في الوصل
المعنوي ولهذا صدر قوله ومن طاف طواف القدم محدثا بالواو العاطفة وقد مر نظيره فعليه
صدقة هذا على وفق ما في عامة النسخ وورد به نفس عن محمد اذ لا تخالف ما في مبسوط شيخ الاسلام
حيث قال ليس عليه طواف الحج محدثا ولا جبا وبما في شرح الطحاوي حيث اذا طاف طواف
الغاة محدثا فانه بعيد وان لم بعيد فلا شئ عليه لانه لو ترك اصل الحج عليه شئ وسياتي في
الكتاب ما يتم به الجواب وجبا عن هذا الا ان الدم اناج في المطلق عبارة احدث على يروي
التردي عن ابن عباس لا انكم يتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير فتكون الطهارة من شرط
سبغ التفرع على ان يكون الطواف مصلوة حقيقة او في حكمها من جميع الوجوه والاول ظاهر البطلان
والاخر دور بان المشي والاشراف عن القبلة تجايزان فيه دون الصلوة ولا قوله ولا طواف

قد تم في سبق في الما سوره في القول المزبور بعد ما هو مكن في الحج وهو طواف الزياره وقال في
البدائع والمردية طواف الزياره بالاجماع لانه يوم الكل الطواف فيقتضي الوجوب على الكل
وطواف النكاح بالكل طواف الصدق بالكل لا يلزم على كل من طواف
الزياره مراد بالانه اذا نذر هذا فاستحب لنا في الآية لان الكلام في طواف القدر ونعم
لو استدلل به على عدم اشتراط الطهاره في طواف الزياره ثم قيل ان المكن الطهاره شرط
فيه وهو فرض لعدم كونها شرطاً في طواف القدر وهو ليس بطريق الاول لا ينظم الكلام
وقد المرام من غير قيد الطهاره يعني ان الطواف الما سوره يطلع عن قيد الطهاره ويعتد
المطلق نسخ الكتاب لا ينسخ خبر الواحد فلم يكن الطهاره فرضاً في الطواف اى وجوب
اطلاق النفل لكونه ان لا يكون الطهاره فرضاً فيه ومن ومن ان النفل فرضاً فيه بالآيه فقد قدم
وما فهم انما لا ينظم مع قوله ولا يجوز الزياره عليه خبر الواحد لانه ليس بالآيه الزياره عليه انما يلزم
على تقدير ان يوجد له لآيه في النفل المذكوره على عدم فرضية الطهاره في الطواف لا على تقدير ان
لا يوجد له لآيه على فرضية فيه والفرق واضح فان انما اعم من الاول فمائل ثم قيل انما يستلزم
بعد القول بما تقدم من انه ان طواف طواف القدر ومحمد تأييد عليه صدقة قبل الطهاره فثبت
وقابل هذا القول بفتح شجاع وقايد ايراد ثم للآيه على ما ذكرناه من القول بما تقدم بما يظهر
تعليل صحيح القول الآخر وقايد ابوبكر الرازي فان الخالف لو لم يوافق فيما تقدم لكان التعليل
المذكور من قبيل الاستدلال على صدق خلافتين بخلافية الاخرى ولا يخفى ان في مقام الترجيح ليس
باجرى لا يحتاج بفتح الجاهر انما اطلق الجاهر ينظم ما قاله بعض مشايخ العراقي من وجوب
الدم فيما تقدم من الصدقة وما ذكر في الكتاب من وجوب الصدقة ومن قال في تقرير وجه الآية
لا يجب الدم بهر كها واذ الوجوب لم يصح لانه لا ينظم الكلام مع سداد ما لا يخفى على ذوي
الافهام ولان الخبر راو به قوله يوم الطواف صلوة ومن هنا يتبين ان مقتضى الجواب عن تمسك
المخالف به من طرف الاحباب ما يخرج عن جنس الاجتهاد به هنا ايضا وهو في صدره في الكتاب

نقد عدل من الطوب كالا يخفى على ذي الاباب ولما لم يصيب من قال المراد بالخير
تشبيه الطواف بالصلوة في الثواب دون انكسارهم قال في بيان محجة القول بوجوب الطهاره ولان
خبر الواحد بوجوب العمل دون العلم فلم يصح الطهاره ركناً لان الركبة لا تثبت الا بالنفس لكون جعلنا
لان الوجوب ثبت بخبر الواحد بخبر الفاتحة والتعديل ثم ان لم يصح في نفي قولنا فلم يصح الطهاره
ركناً لان حقه ان يقول لم يصح الطهاره فرضاً حتى ينظم حال الشبهة وكذا لم يصح التعليل
بقوله لان الركبة لا تثبت الا بالنفس لان خبر الواحد ايضا من النصوص فكان حقه ان يقول
لان الركبة لا تثبت الا بما يوجب العلم ايضا بوجوب العمل اقتصر على بيان ايجابه العمل ولم يتعرض
بيان عدم ايجابه العلم بخبر الواحد للكلام عما لا حاجة اليه في مقام فان ايجابه اليه في سبق من مخالفة
الكبرى وقد حصل عنه الفراغ ومن لم يتنبه لما في هذا الاقتصار من الطيف الاعتبار زاد على ما ذكر
قوله دون العلم وعلى قوله فثبت بالوجوب قوله دون الغرضية فاذا شرع في هذا الطواف
تتم لم يسبق في تعليل قوله عليه صدقة فلهذا اي لترتب على تقدم صدر النكاح وانما قلنا انه يتم له
لان الثابت بما ذكر في سبق الاعطاء بالطواف ووجوب الحجامة واما ان الجاهل برسالة الصدقة دون
الدم فلم يثبت ومن لم يتنبه لهذا زعم انه دليل على وجوب الصدقة على تقدير كونها سنة بشرط
من ان فهم الاختصاص بالتقدير المذكور مع ان ساق الكلام وسبابة بنا ديان على تشبيهه على
ما هو الاصح يصير واجباً بالشرع من هنا يخرج الجواب عما ذكره الطحاوي وسج الاسلام في مقام الاحتجاج
على عدم وجوب شي على من طواف طواف القدر ومحمد تأييد او جنباً اظهاراً له ثم رتبة هذا هو الاصل فلما
يعدل عنه الا اذا تعذر كما في ايجاب سجدة السهو فان الساقطة لا تخاطب درجته عن الغرض فيه لعدم
التعذر في الجاهل بهر كذا اروي عن ابن عباس رضى الله عنهما قول الصحابي في مثل هذا العمل على السجدة فكان
ما ذكره معنى التعليل وطه اقال ولان اجتهاد اعلظ عطفاً على المعنى اظهره بالتساوت كما ثبت
عليه مما تقدم انه الاصل فلا يعدل عنه الا بعدد كما في الاجتهاد بالصدقة فيما اذا طاف بالصدقة ومحمد تأييد
اذا طاف لجنباً لا فرق بينهما وذلك ان طافاً بالتساوت فيه يودي الى تسليم الطواف بالصدقة ولم

هذا الخبر راو به قوله يوم الطواف صلوة ومن هنا يتبين ان مقتضى الجواب عن تمسك المخالف به من طرف الاحباب ما يخرج عن جنس الاجتهاد به هنا ايضا وهو في صدره في الكتاب

هذا الخبر راو به قوله يوم الطواف صلوة ومن هنا يتبين ان مقتضى الجواب عن تمسك المخالف به من طرف الاحباب ما يخرج عن جنس الاجتهاد به هنا ايضا وهو في صدره في الكتاب

هذا الخبر راو به قوله يوم الطواف صلوة ومن هنا يتبين ان مقتضى الجواب عن تمسك المخالف به من طرف الاحباب ما يخرج عن جنس الاجتهاد به هنا ايضا وهو في صدره في الكتاب

وجه الطواف للزيارة ولا وجوب له ولقد عدل على المصنف المذكور أنه ومن لم ينسب لهذا قال
 فعلى قضية هذا الكلام يعني قولنا طواف التمتع يعني ان يجب الشاة على من يجب له طواف طواف
 القدوم كما في طواف الصدر وكذا اذا طاف اكثر من جنته او جنته الاكثر الى ما ذكر في طواف
 الزيارة وقيل ان اكثر الشئ له حكم كله ولا خرفان لهذا التعاقب باعد المذهب رأت الشريعة
 من الصلوة والصوم كما توهم لانها لو جرت فيها ايضا فان المسئلة فاعلم من ادرك الامام في الكوفة
 فقد ادرك تلك الركعة بنا على التعاقب المذكورة والاكثاف بوجود النية في اكثر الزيارات
 ايضا عليها وما قولهم من وقف بعد فقهه ثم جبهه فليس بناه عليها كما توهم بل على انه لو وقف
 بحصل الامر من الغوات والافضل ان يعيد الطواف ليكون اجماعا من حيث وفي الخط
 الجبر بالدم افضل من الاعادة المعينة لانه الطواف وقع معناه ومنه سعة الغفران وفي بعض
 النسخ وعليه ان يعيد يعني بعض نسخ اللان قبل اراد بعض نسخ تحقير القدرية ومو بدلى على
 وجوب الاعادة والمفهوم من عبارة الافضل الاستحباب دون الوجوب وكل منهما على الظاهر خلاف
 الاصح على الفقه عند بقوله والاصح انه يوم بالاعادة في الحديث صح ما في الجنبه انما يجب ان قبل
 رواية الاكثر يعني اكثر النسخ على ما اذا طاف بمحمدنا ورواية البعض على ما اذا طاف جنته لان النقص
 في الحديث لسير وفي جنبه اكثر ولم يرد هذا التعاقب لغيره فالله اعلم انما قبل ما في بعض النسخ
 بقوله جنته او عدا بقى منها شئ وهو ان عبارة عليه كذا ليست بالقوى في الدلالة على معنى الالتزام من
 كتب عليه كذا او قدم في سعي جوار استكمالها في الاستحباب وان اعاد بعد ايام الخمر هذا
 ما في شرح الطحاوي حيث قال اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام الخمر يجب عليه الدم للتأخير وان كان
 اعادته بسبب حدث او سبب الجنبه وسبب ما ذكره المصنف على ان الاول مولى العترة في هذه الصورة
 واكتنا جابر لما نكس فيه من النقصان اذ لو كان التمسوا لمعت به لوجب الدم بتأخيره كما في الصورة
 الاخرى لا يفتي الا بشبهة النقصان يعني في الجنبه حيث اقر عن وقت طواف الزيارة وشبهة النقصان
 انما تعتبر في النكس دون الجنبه وبهذا التفصيل لا ينفذ ما قيل من ان يلزمه صدقة وتبين ان كان

في النكس

في الجنبه

السهل الى المصنفا لما لان تأخير النكس عن وقت وجوب الدم عند ابي هكيف يكون عليه الخ
 اذا اعاد طواف الزيارة بعد ايام الخمر وقد حصل تأخير النكس عن وقت وطه قال نفسه ايضا فيما
 اذا طاف جنته واعاد بعد ايام الخمر لم يزوم الدم عليه عند ابي هكيف تأخير خطا نفسه فما خفا
 ثم انظر المباحث يتفرده بالتقوى ما ذكره حيث قال ولم يعرض في هذا المقام صاحب التقليد
 من الشرحين وانما من قال وعلى كذا شبهة النقصان نقصان الطواف بالحديث وعلى كذا
 شيئا فانه غفل عما قدمه من ان ذلك النقصان قد يجبر باعادة الطواف لان وجوبه ان
 لا يفتي من ذلك النقصان عين ولا اثر ثم لا يفتي على ما ذكره الاعتراض الذي اندفع بما قرناه لان
 قوله وعلى ما يوجب شيئا دعوى بلا دليل وان اعاد بعد ايام الخمر لم يزوم الدم هذا بناه على ان
 العبرة في هذه الصورة للطواف اكثر وان الاول قد انفسح به اذ لو كان العبرة للاول لما لم
 دم التأخير لانه يودي في وقت بخلاف ما اذا وقع الطواف الاول لمحمدنا فان العبرة للاول كما بين فيما
 تقدم وهذا التعاقب بينهما في نفس النقصان ثم ان ما ذكره اختار على ابي بكر الرازي جلتا ابي
 الحسن الكرخي فانه قال ان المعبر هو الاول في صورتين وصححه صاحب الايضاح قال لا يفتي عليه
 اذا نكس في وقوع الاول معناه حتى حل بالنساء وتقرير ما علم من اعتداده حال وجوده اولى
 المراد من الدم الشاة لان البدنة مسقط بالاعادة بالاتفاق ويعود باحرام جديد استيف
 لبيان كيفية العود الواجب ومن ومن انه عطف على ما يومر او على يعود في قول ان يعود فقد ومن
 ثم ان ما ذكره على تقدير التخيلا من الميقات ما اذا لم يجد فله حاجة الى احرام جديد كذا قيل والظاهر
 ما ذكر في وجه الحاجة الى احرام جديد وهو ان ذلك الطواف معتد به في حق المخطئ فاذا اراد القضاء
 وليس ان يذبح مكره بغير احرام يلزم احرام جديد لكونه لم يذبحه وهو ان ما ذكره على تقدير الخروج من مكة
 سواها وزا الميقات او لا فليجوز هذه الحاجة الى قية زايده على ما ذكره المصنف الا ان الافضل هو العود
 لان استهراك ما فات بما هو من جنس لو لم يكن استهراكه باليسر من هذه الناحية في ما تقدم
 من وجوب الاعادة على الاصح لانه في مكة لا يذبح عن النقصان اي لان ما يفتي النقصان خفيف

في النكس

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان
هنا العلة بعينها موجودة في الصورة التي ذكرها وقال فيها والافضل ان يعيد الطواف مادام
بكرة ولا يخرج عليه ما نهت عليه فيسبق فلا بد من اعتبار قيمة فارة بين العصورين وهي ان في
العود بعد الرجوع الى اهل نزع حرج بخلاف العود قبل فكما حققنا ان يقول وفيه نفع للفقراء
وسقوط كلغة الرجوع ومن طواف طواف الصدر محمدنا فعليه صدقة هذا على رواية
القدوري في مختصره واكثر في ذكر هذه المسئلة في مختصره على الاختلاف وقال
علي قول ابي حنيفة يجب الدم لانه واجب فصار لطواف العمرة وعذابي يوسف محمد يجب
الصدقة لان حكمه اخف من طواف العمرة لانه طواف العمرة لكن لا يصح العمرة الا به طواف
الصدر سقط بعد حيض ونفاس ولان الشاة بمنزلة ذاك تركه بغير عذر ونقصان الميت
قليل فله الصدقة وان اعاد ما طام سقط عنه ذلك ولا شيء عليه بالخير بالاتفاق وكلم
طواف الاكره محمدنا كما حكم طواف الكحل وطواف قلبي ما وجبت الصدقة في الروايات كلها
وسقطت الاعادة بالاجماع كما في شرح الطحاوي والمصنف ذكر ما رواه اكره في من وجوب الدم
علي قول ابي حنيفة بقوله وعن ابي حنيفة انه يجب شاة ونبه على انها رواية غلطية بغيره
رجع ما اختاره بقوله فلا بد من طواف السقاوت فان قلت يلزم ح التوبة بغيره وبين طواف
القدوم وحققها التعاوت لان وجوبهما ما يجب اليه ووجوب الاخر بشروع العبدية
وقد مر ان التا اذ في مرتبة من الاول ثلث احد المحدثين لازم فليكن ام هوها فان التوبة
بين العرض والواجب فوق التوبة بين الواجب ابتدا والواجب بطل الشروع ومن ثم
ان طواف الصدر ايضا وجوبه بعقل العبد وهو لصدور فقدم لانه واجب قبل الصدر على ما نص
عليه فاصحى خان في شرح اجماع الصغير على ما في بيانه عن قريب باذن الله تعالى بخلاف طواف
القدوم فانه غير واجب قبل الشروع فيه الا انه مخصوص بالافاق الذي في صدور الصدر انفسا
الامر الوارد في قوله من حج هذه الابن فليكن في عمره باب طواف فاصالة الى الصدر

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان

لا ذكر لانه سبب لوجوبه الا ان الاول الصحيح لما نهى عنك عليه انما من فيه احسانا لمحمد ورجل
اشا لانه نفع كثير لما كتبه ان يقال فلم يجب به البنية تدارك دفع بقوله وسودون طواف الزيار
يعني لابد من اظلم التعاوت بينه وبين طواف الزياره لانه دونه فعليه شاة وقال في بيانه
فعل ما تركه ولا يتخلل حتى ينكح كما في شرح الاقطع لان النقصان بترك الاول يسير للفتنة في جانب
الوجود لما بنا يعني لموله لانه خف معنى النقصان وفيه نفع للفقراء بقى محمد ابا لم يه بقوله
ابا معنا، احيى لانه لا يجامع الغاية بل راد به معنى الدوام والاستمرار في الجملة ولهذا قال حتى
يطواف ولو تركه لكان اولى لان ما فقد به يحصل بدونه علي وجهه لان المتروك كثير في
هنا احتمال ان يكون المتروك ثلثة اشواط ونصف الربع قال في البدائع المقدار المفروض
منها يمين طواف الزياره هو اكثر الاشواط وهو ثلثة اشواط واكثر اشواط الربع فاما الاكمال
فواجب وليس يفرض حتى لو جامع بعد الايتان باكثر الطواف قبل الاتمام لا يلزمه البنية فانما
الشاة وهذا عندنا وقال في الغرض كسبعة اشواط لا يتخلل بدونها الى هنا كلامه وعلي
هذا ينبغي للمحقق الاحتمال المذكور بالصورة الثانية في الحكم المذكور متمسك فيه بعد تمام الغرض ثم وجب
عليك ان سوجب ذكر في البدائع هو ان لا يكون دار تمام الركن في الطواف المذكور بايتا الاكثر
عند اصحابنا على قيام مقام الكل كما زعم ومن عذري حذوه فصار كانه لم يطف اصل الغلبة في
باب المتروك فان الغلبة حكم العدم ومن قال في صدره شرح كلام المصنف في هذا المقام لانه
لان ما تركه اكثر الاشواط ترك الركن ولا يتوهم الدم مقام الركن فيبقى التحلل ثانيا يعني التحلل في
حق النساء سوفا الى ان يوجد ركن الطواف فاذا لم يوجد بقي محمدا فداي بوجه آخر لا عين له في
الشروع ولا اثر من ترك طواف الصدر اربعة اشواط منه هكذا اعبارة المصنف وما وقع في
بعض الشروح قوله من ترك ركن اربعة اشواط منه يعني من طواف الصدر رسو لانه ترك الواجب
على تقديره ان الطواف الصدر ترك الواجب تمام اذا اكثر منه يعني على تقديره ترك اربعة اشواط
من ترك الاكثر من الواجب الاكثر حكمه يجب به ما يجب بالكل وما دام بكرة يتوهم بالاعادة

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان

في حد نفسه لانه حدث فيه الحقة بعد ما كان غليظا وفيه نفع للفقراء لا يذهب عليك ان

يعني من طواف الأقل من طواف الصدر وانما يعمد بالعادة دون التكليف لانه قد وجب بدخول وقت
قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير وان لم يشرع في طواف الصدر كمنه نوي الاقامة بعد طواف
الصدر الاول كان عليه طواف الصدر وعن أبي يوسف انه يسقط عن طواف الصدر لان طواف
الصدر يجب عند الرجوع فلا يجب عليه المقيم والابن خنيفة ومحمد انه لما حل السفر الاول وجب عليه طواف
الصدر بمجيئ وقت فلا يسقط بسببه الاقامة لكن الصحيح وهو يقيم في رمضان ثم فلا يكمل لان طواف
ومن يدع الكلام ما حل في شرح هذا المقام اي يطلق الزمان وهو وقت طواف الصدر لانه ليس
بوقت بل بالخير وهذا لا يجب عليه شيئا غيره بما لا اتفاق وانما لا يرد عليه الحكاية ولعلك تترقب
علي التجب فعلى الصدقة اطهارا متفاوت بين تركه كمنه وتركه لاقل لما عرفت ان الكمال تركه
علي لا اول كعادون النبي ومن لم يتب له هذا حال يعني اطهارا متفاوت بين تركه لاقل من طواف
الصدر والاقل من طواف الزيارة فانه لو ثبت له لاعدل على التعليل بالتقريب الى التعليل بالتقريب
اذ حقيق ان يذكره فقط ان قصد الكفاية بقدر الحاجة او يعمد اليه ما ذكر ان قصد الاستيفاء
ثم انه قال وانما اصل ان اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة في وجوب الشاة اذا كان في
الكثرة فذا بدان يكون في اقل صدقة ولا يذهب عليك انه كلام آخر لما حصل ما ذكره اولاً ومنه
قال وهذا لان اهل ان ما يجب في تركه كمنه في اقل صدقة كما في الرجب ونقول انما وجب الصدقة
في تركه لا اقل اطهارا متفاوت بين الواجب والغرض فانه اذا تركه لا اقل من طواف الزيارة
يجب دم ويحرم به شاة كما لم يدان ما ذكره ثانياً لعل المذكور لاهم آخر فتدبر والمرد من الصدقة
هنا اطعام ثلثة من كل مسكين نصف صاع من حنطة ومن قال والمرد من الصدقة
ان يجب لكل شوط نصف صاع من التبر فقد ساءح في العبارة لانه لا مرد من قوله عليه الصلاة
لا من الصدقة وهذا بخلاف ما اذا ترك الطهارة من طواف الصدر حيث يلزمه صدقة غير نفقة
ولهذا ذكر ما به من معرفة وذكر ما منه شكره تنبيهها على التقدير المعهود في الاول وعلى غيره في الثاني
ومن طواف طواف الواجب اراد بالواجب المبرور على كل وجه وجوب الدم بكل نقصان في

في

في

في

في

في

فيه بترك الاقل من المربع فكان حقه ان يقول طواف الزيارة بدل طواف الواجب لان الماء
منه طواف الصدر لان سياق الكلام فيه وفي حادثة ومن طواف طواف الزيارة فانه ايضا
صارف لمن الحل على طواف الزيارة في خوف الجهر اجماعا بالكل واحاطا بالخطم ما يلي الميزاب
من الكعبة كذا في الغريب وبواقفة ما في الصحاح والمصنفات قال في خوف الجهر بناء على انه
ان الجهر الخطم حيث قال فيما تقدم سمي به لانه خطم من البيت وسمي حجر لانه حجر منه قال
قاضي خان في شرح جامع الصغير والخطم من البيت وهو اسم لاجية فيها الميزاب وسببه
وبين البيت فرجة وهو من البيت وما في قول المصنف ويدخل الفرجين اللتين بينهما وبين
الخطم من ذكر ما يصنع التفتية لتعدو بما باعتبار مدخلها من الطرفين والمرد من قوله ما قدنا
في قوله على ما قدنا قوله ويجعل طوافه من وراء الخطم وهو من البيت لقوله في حديث عائشة
فان الخطم من البيت لا قوله من فان الخطم من البيت كما تقدم اذ حقه ان يقول ما قدنا
وهو انما يخبر عن عينية قال قاضي خان وقد يكون ذلك بطريق آخر وهو انه اذا الى الجهر من جمع
ولا يدخل في الجهر ثم يتدبر في الجهر المحل الذي بدا منه او لا تكن لا يقدر رجوعه على ذلك
شوطا هكذا سبع مرات فعليه دم ويحرم به شاة لان المترك بترك وجوبه بغيره فاعلم بطول
به حاكم الكتاب فوقع الطواف موقفا بغيره فالتفتي ثم المترك اقل من الجودي فوجب جهره بآية
كثير من شوط او شوطين ومن ثم المترك اقل من الجمل فالتفتي حيث لا ينظم التفرج المذكور قوله
فوجب جهره بالمشاة لانه اذا ترك ستة اشواط يكون المترك اقل من الجمل فالتفتي مع الواجب
رح جهره بالبدنة ولا يجزئ الصدقة ما كيد بقوله فعليه دم وانما خص هذا الموضع بالاكيد لان
النقصان وان يكن في الركن كمنه ليس من جهة الفرض بل من جهة الواجب فكان مظنة
الاجتناب بالصدقة تكون المترك اقل من الجودي وطواف طواف الصدر في آخر أيام الغنم في
ظاهره من الزيادة لا بد منها في المسئلة ثمانية وانما ذكرت هنا لبيان الفرق الآتي ذكر
يفعل طواف الصدر الى طواف الزيارة فائق هذه النعل تخفيف حيث يتقل الواجب من البدنة

في

في

في

في

في

اليائسيتين فان قلت لم يوضر بالاعادة حتى يستغنى عن الفعل فكيف يدم تناقض
قلت لا يخرج بلزم تغيير الشروع فان الاول ينسخ بانما يقع طواف الصدر قبل طواف
الزيارة ومن هنا ظهر القصور في تعليل القائل لانه حتى لا اعادة اي لان طواف الزيارة
مستحق الاعادة في هذه الصورة ولا سماع لاعادة فلا بد من نفل طواف الصدر اليه
وتحقق ذلك لان العزيمة في ابتداء الاحرام حصلت على الترتيب فانقل طواف الصدر الى
طواف الزيارة فصار كانه طواف الزيارة في آخر ايام التشريق ولم يطف للعدة
واما الاصل الذي ذكره بعض المتقنين بشرح الكتاب وهو ان كل من وجب عليه طواف
واقي به في وقته وقع عنه سواء نواه او لم ينوه او نوي به طواف آخر فالمراد اذا دخل مكة فقام
ولم ينو شيئا او نوي التطوع فان كان معتمرا وقع عن العمرة وان كان حائجا وقع عن طواف
العدة وان كان قارنا كان الطواف الاول للتمتع ثم ما بعده لليج سواء نوي التطوع او طواف
آخر وانما كان كذلك لان الاحرام قد انعقد لادائه فاذا اتي به وقع عن المستحب ولم ينسب
بنية كما اذا سجد بنوي به تطوعا لم يغير نية ووقت السجدة عما موسي عليه فاصح
مبنى لما ذكر في الكتاب لان طواف الصدر سأل ما يقع في وقت طواف الزيارة فالقيد
الذي ذكره بقوله والى به في وقته اخرج الاصل لكنه كود عن حيز الانقضاء به فيما نحن فيه نعم
ما ذكره ثانيا بقوله لان الاحرام قد انعقد لادائه الى كان صالحا لان تمتك به فلو لا انه
من العصور كما لا يخفى على من يتأمل فيه وفما قد ساء من التحقيق على ما يتبعه بطريق المفهوم
حيث قال فبين ترك طواف الصدر وما دام بكية يؤمر بالاعادة فان مفهومه ان لا يؤمر به
الرجوع والمفهوم معتبر في الروايات بالاتفاق وحل على من اوقف على الفسخ فانه في
حيث قال في شرح الجامع الصغير جعل طواف لعمرته على غيره وضوءه وسبي بين الصفا والمروة على غيره
وضوءه وقصره وبكياته فانه يعيد الطواف والسعي لان كمال الطواف يتعلق بالطهارة وان لم
يتعلق بها الجواز فيستحب الاعادة فاذا اعيد الطواف يعيد السعي يكون السعي على السبيل

السنة بعد طواف كماله كذا ذكره في الاسلام في شرح التفسير مكان الحل تضاعف بمحمد بن
عن ابني خيفة فمن وسمان المراد بالتحلل الذي يحل بالخلق فقد وهم داما السعي يعني انه ما يعاد
مع عدم الحاجة فيه الى الطهارة لعدم ورود السفس فيه بخلاف الطواف كونه تابعا للطواف
لانه لا يعيد قربته به و كونه موقع التحلل باداء الركن نزل القدره على التحلل منتهية ضرورة ان التحلل
نفسه لا يتبع باداء الركن بل بالخلق والتقصير على ما صرح به الفقيه ابو الليث في غرانه العقد
حيث قال اربعة اشياء يحل بها النساء بالمحرم لم يحرم على الزوج والمباح لمطواف الزيارة ولم يحرم
بالخلق او بالتقصير ونفاس الحج بالجمعة واما ما قيل معناه موقع التحلل بالتحلل او بالتقصير مع
اداء الركن فلا يخفى بعده وكذا اعادة الطواف ولم يعيد السعي اي عليه دم كما ان عليه دم اذا رجع
الى البيت لئلا يعيد هذا على وفق ما ذكره في شرح جامع الصغير قال فافني خان في شرحه حيث
قال وان اعاد الطواف ولم يعيد السعي كان عليه دم لانه لما اعاد الطواف فقد نقص الطواف
الاول واذا انقضى حصل السعي قبل الطواف فلا يعيد وقوله وهو الصحيح ودلما اختارتم في الآية
الشرعية والامام المحبوبين في الطهارة ليست بشرط في السعي انما الشرط ان يكون على اثر طواف
معينه وطواف الحديث كذلك ولهذا يحتل به فاذا اتي به مع تقدم شرطه عليه حصل المقصود
ووجه الرد يظهر مما قدمناه من التعليل القائل لانه لما اعاد الا ويجوز ان يكون معنى القول المذكور ليس
عليه شيء على ما افقنا اختاره الامامان المذكوران وان مراده من قوله وهو الصحيح الرد لما ذكره
فاين خان ومن حكم قطعاً بان مراد المص هذه المعنى لا غير لم يصح فان قلت ليست المقعدة
القائلة لما اعاد الطواف فقد نقص الطواف الاول فاعادة مقرر عند المص وقد بين عليها
الكلام فيما تقدم حيث قال وان اعاده بعد ايام لم يلزمه الدم عند ابني خيفة وقد بينا في
وجه ابتناء مسئلة على القاعدة المذكورة قلت لم يوجب عليها الكلام في الغرض واما
في الجواب فبني الكلام على خلافه حيث اعترفت ان فيه جابرا كالدوم والكلام هنا في العاين فافهم
ثم ان المص ذكر انكم دون فيما اذا طاف جبا وقد ذكره صاحب الايضاح حيث قال وان كان

الشيخ

عامة النجاشي

الشيخ

جنباً فاقياس من انه لا يكتفي بالاشارة لان حكم الجنابة اغلظ من حكم كونه نجس بان يظهر حكمه
التعلق في اجاب الزيادة كما في طواف الزيارة وانما اكتفي بالاشارة استحساناً لان طواف الزيارة
فوق طواف العمرة واجاب غلظ الدماء وهو لبذنه في طواف الزيارة كما كان لعينين وكان الطواف
وغلظ الدم الجنابة فاذا وجد احدهما لعين دون الثاني بعد واجاب غلظ الدماء فاقترنا على ان
الاشارة تخالف لما ذكره صاحب البدائع حيث قال واما الطهارة عن الجنابة والحض فليس
بشرط معنى في السجدة فيجوز سبب الجنب في الكائض بعد ان كان طوافه بالبيت على الطهارة عن
الجنابة والحض لان هذا انك غير متعلق بالبيت فلا يشترط الطهارة عن الجنابة والحض
كما لو توقف الا ان يشترط ان يكون الطواف على الطهارة عن الجنابة والحض لان السجدة
مرت على من تدا بعد الطواف مع الجنابة او بالحض لا بعد به حتى يجب اعادة كل السجدة
الذي هو من تدا بعد مرت عليه فاذا كان طوافه على الطهارة عن الجنابة فقد وجد شرط
جوازه بماز وجاز سبب الجنب والحائض بتعاله لوجود شرط جوازه الاصل لادامته لا يرد الشرط
بل كفي بشرط الاصل لا يقال ما فيه الخلف وهو قوله والطواف مع الجنابة والحض لا بعد
به حتى يجب اعادة منظره لما تقدم انه لو طاف طواف الزيارة جنباً بغيره بالبدنه ولا يجب
الاعادة لما نقول ذلك على خلاف الاصح ومن ترك السجدة ولو زاد عليه قولاً واكثره كما زاد
في نظائره لكان اولى وقد نص الحكم الشهيدي في الكافي بوجوب الدم على تقديم تركه
ايضا ومن افاض قبل الامام من عرفات فعليه دم كان حقه ان يتولى من افاض قبل الغروب
من عرفات فعليه دم لان المخطوطة عليه الافاضة قبل غروب الشمس لا الافاضة قبل الامام
ولهذا لو افاض بعد الغروب قبل الامام بان اخرا الامام بعده لا يلزمه دم ولو افاض قبل الغروب
بعد الامام بان قدمها الامام عليه يلزم الدم ما لم يعبه لغروبها لا الافاضة وبهذا التعيين بين
ان من قال في توجيه كلام الحسن هذا لم يترك ذلك لان الاستدانة اذا كانت واجبة
الى غروب الشمس فالافاضة قبل الامام لا يكون الا قبل الغروب لان الظاهر ان الامام

لا يترك واجب عليه من الاستدانة لم يكن شك وكيف والملازمة التي بين عليها التوجيه عريضة
عليها ما ثبت عليه في تقدمه وكذا لم يجب من قال ان الامام من الامام لا يمكن قطا على التوجه
الواجب على بعد الغروب ووضوح المسئلة باعتبار ما قلنا به من ان الملازمة هي بين هذا
التفريع احصاء لزوم الشئ في نقصان من جهة المركز ولا يخفى فانه لا يقول عليه السلام
فاذنعوا يعني انه دم ام بالذنع بعد الغروب والامام لا وجوب اذا لم يعرف عنه فارجع وتركت
الواجب يجب الجاهل لا لئلا لا يعرفه بالجاهل وهو واد في النصارى دون الليل فان قلت ليس
فولم من دقق بغيره تيسر او خالفنا ذلك الحج يتحقق ان يكون الاستدانة شرطاً في ادراك
الحج لاني الليل ولا في النصارى قلت بلي وليس فيما قلنا ما خالفنا ان الواجب ان لم يستكمل
الشرط ومن غفل عن هذا قال في جواب ما ذكره ترك ظاهر من جن النصارى يقولون فاد
بعد غروب الشمس في الليل على ظاهره وبما قد مر من التعليل نرفع ما قيل اذا وقف ليلا ولم
يقف بالنهار لا يلزمه شئ بالاتفاق فاولي ان يلزمه شئ اذا وقف نهاراً ولم يقف ليلاً لان التوقف
بالنهار اصل وبالليل تبع واما الجواب عنه بان يقال الوقوف المعتمد به ركناً هو الوقوف بها
او بالليل الا ان الواجب هو الوقوف بغيره من الليل لا حاله كما قلنا من وجوب الاستدانة
الي جز من الليل ثم هو اذا وقف بالنهار دون جز من الليل في المركز دون الواجب
فلهذا دم واد بالليل دون النصارى لم يجب عليه شئ لان الجزء ما زاد من وقوفه اعتبر تركه
انما في اعتبر واجبا لما في المركز والواجب لم يلزمه شئ فلا معنى ذلك لئلا يعود ويقول ان
الواجب هو استدانة الوقوف الي جز من الليل وفيما ذكرت من الوقوف في الجز من الليل
الليل لا يوجد هذه الاستدانة فلا بد من المعية الي ما ذكرناه والعجب ان من اعتمد على ذلك
الجواب قد خرج قبله بان الواجب هو الاستدانة المذكورة حيث قال ان رداه ترك رسول
الندم اجمعوا على انه افاض من عرفات بعد غروب الشمس فسلم ان الاستدانة في الوقوف
الي جز من الليل واجب لانه دم قال خذوه عني مناسككم والامام لا وجوب ولم يدركه من سئل

القول تمام الواجب بالوقوف في جوف الليل ومنع الاشكال ليس الا ما قد بناه في غم ان
قول لانه عم قال خذ واعني مناسكهم والامر للوجوب لا يسلط على العمل لان التثبت بوجوب
اخذ المناسك عنه ولا يلزم منه وجوب ما نحن فيه اذ لم يفهم من كلامه ان في قوله يوم اوله
ما يدل عليه فالوجه ما ذكره المحقق فان عاد الي عوفات قال في البداية ولوعاد الي عوفات قبل
غروب الشمس وصل ان دفع الامام ثم دفع منها بعد الغروب مع الامام قطعة الدم
عند لانه استدرك المتيقن وعنده زفر لا يقطع وان عاد قبل غروب الشمس بعد
خروج الامام من عرفة ذكر ان في ان يقطع عنه الدم ايضا وكذا روي ابن شجاع عن ابي جعفر ان الدم
يسقط عنه ايضا لانه استدرك المتيقن وهو الدفع بعد الغروب وذكر في الاصل انه لا يسقط
عنه الدم قال شيخنا اختلاف الرواية لكان الاختلاف فيما لا جلي يجب الدم فعلى رواية
الاصل يجب العمل فدف قبل الامام ولم يستدرك ذلك وعلى رواية ابن شجاع يجب العمل فدف قبل
غروب الشمس وقد استدرك بالعودة والقدر روي عنه علي هذه الرواية وقال يحيى العمري
المذكورة في الاصل مضطرب ولوعاد الي عرفة بعد الغروب لا يسقط عنه الدم باختلاف
لانه لما عرفت الشمس قبل العود فقد تقرر عليه الدم الواجب فلا يكتفى بالعود اليها
كلامه فقول في ظاهرها الرواية لم يصيب بخبره لانه لم يمتدح يدل على الخلاف في رواية اخرى والمعهوم
معتبر في الروايات ومن قال في شرحه وروي ابن شجاع عن ابي جعفر انه سقط عنه الدم
لانه استدرك ما فاقه لان الواجب عليه الاغتسال بعد الغروب وقد اتى به فكان كمن
جاوز الميقات خلا ثم عاد الي الميقات واحرم فقد اخطأ في نقل الرواية المذكورة هنا لما
عرفت انها في اذ عاد الي عرفة قبل غروب الشمس بعد ما خرج الامام من عرفة لان المتيقن
لا يصح استدراكه يعني بالعودة بعد الغروب لما عرفت ان الاستدانة الي الغروب واجبة
وقد استند ذلك بعض الزمان وما اتى به ليس باستدانة ومن قال بعاد ان المتيقن
سنة الدفع مع الامام وذلك ليس استدراك بعوده وحده لانما لغة فكانه غافل عن

هذا الخبر على ما في نسخة
الاصول

عن ترك السنة لا يوجب الدم واختلف فيها اذ عاد قبل الغروب اراد اختلاف
الشيخ في الرواية عن ابي جعفر كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فلا بد من تقيده في صورة
المسئلة لا حجة اذ عن خلافه زفر وهو ان يكون العود بعد ما خرج الامام من عرفة كما عرفت انه
اذا كان قبل يسلط الصورة على مخالفة المذكور ولا يناسب لها التعبير عما حلفوا بها
على ان الحاجة الي التقييد قايمة بعينها اذ لا بد من تقيده وهو ان يكون العود قبل ان يخرج
الامام من عرفة وبما جعله كلام المحقق في هذا المقام لا يخرج عن قصور ما فيه من اهل ما يهتم ذكره و
اجمال فما حقه التفصيل ومن قال في شرحه ببيان اختلاف المذكور فنهى من قال يسقط
الدم لان استدانة الوقوف قد انقطعت ولا يمكن تداركها بغير جلي الدم ومنهم من قال
يسقط لانه استدرك سنة الدفع مع الامام القدر على كونه اخطأ في كل من مقاي كلا
اما في الاول فلما عرفت ان اختلافهم بخصوص الصورة الثانية ولا اختصاص لما ذكره من التحليل
الاول بر بل ينظم الصورة الاولى ايضا فيلزم انتفاضة بالمادة الانتفاضة واما في الثاني فلا بد
لانتفاضة لتعليل سقوط في الصورة الثانية انتفاضة في الصورة الاولى فلا يتحقق
فيما نحن فيه من الانتفاضة ومن ترك الوقوف بمنزلة في واحد من تركه وتركه ليريح على
حد كما هو الظاهر من تفصيله ومن قال في شرحه قد تقدم ان الوقوف بمنزلة ولقد روي الجار من
الواجبات فاذا تركها يجب عليها الدم لم يصح لانتفاضة الظاهر منه كفاية وم واحد في تركها
من الواجبات قال في البداية واما حكم فواته عن وقتها انه ان كان بعد فلا شيء عليه لما روي
ان رسول الله قد قدم صعدة اهل ولم يأمهم بالكفارة وان كان فواته لغيره عذر فعليه دم لانه
ترك الواجب من غير عذر وانما يجب الكفارة والمصلح انما اهل القيد المذكور هنا اعتمادا على
ما بينه فيما سبق ويكفي دم واحد تركه طيف يوم واحد بانها زده يوجب بها واحد مع ذلك
لا يجب ترك الكل لادم واحد لان جنس اجنبية واحد وحظر باجم واحد من جهة غير مقتدة
فكفارة واحد بخلاف ما اذا قل صيودا نية يجب عليه كل صيد جزا على حد وان كان الكل

من جنس واحد لان اجماع هناك متفقون كذا في البداهة وهذا التفصيل بين ان المص
تقرر في فقرته انما هو كذا في المصنف فانما ان خلق شعر البدين كله يلزمه دم واحد وان كان
يلزمه ايضا دم واحد لو اقتصر على خلق الراس وربعه قال بعض المشايخ يلزمه كل يوم
دم واحد لان اجزائيات وان كانت جنس واحد المكن في مجاميس مختلفة فكان كمن
وقد لا ظاهر بدنه ورجليه في مجاميس مختلفة ومن هنا ظهر ان ذكر نقص الاظفار مع
الحاق لم يكن على بصيرة والتمسك بما تحقق بعد عزو بالنسب من آخر ايام الربى صوابا لما
بحق بنحو النسب كما في الكافي في البداهة فان ترك الكل حتى غاب النسب من آخر ايام
الشيخين وهو آخر ايام الربى يسقط عنه الربى وعليه دم واحد في قولهم جازا لترك التوبة
معن وقتنا عندنا في حنفية فظاهر لان ربى كل يوم موت وعند ما ان لم يكن موتا فموت
بأيام الربى فقد ترك من وقتنا وهذا التفصيل بين من قال ان القول المذكور جوابا قال
ذلك البعض من المشايخ ان مجاميس مختلفة ووجه ذلك ان ايام الربى كلها زمان واحد
لربى فلم يتحقق هناك اختلاف المجاميس كما عرفت ان الوجه المذكور انما يتشبه على قولها وما ذكره
ذلك البعض على قول في حنفية ولا يشبهه لعله لانه لم يعرف تربية الاثني لتفصيل تحقيق الترتيب
عند عزو بالنسب لا بعد تحقق قبل الغروب كما تسم من قال لانه لم يعرف قرينة الاثني على
خلاف القياس فلا يتحقق الترتيب مادام فيها كالتفصيل في ايام النحر وتفصيل ما قاله المصنف على ما ذكره
في البداهة ان الربى عبادة موقنة والاصل في العبادات المهيبة اذافات وتبين ان يسقط
وانما القضاء فيها يجب بدليل متبناه ثم باوجبه هناك بمعنى لا يوجد منها وهو ان القضاء
صرف ماله الى ما عليه فيستدعي ان يكون جنس الغائب مشروعا في وقت القضاء فبمكة
صرف ماله الى ما عليه وهذا لا يوجد في الربى لانه ليس في غير هذه الايام ربى مشروع
على مبيته محضه يعرف ماله الى ما عليه بعد القضاء فتنقض ضرورة ونظير هذه اذافات
صلوة في ايام التشريق فتعصى ما في غير ما ان يقتصر على تكبيره لانه ليس في وقت القضا

القضاء تكبيره مشروع يعرف ماله الى ما عليه فسقط اصل كذا هذا وما دامت الايام
باقية فالاعادة ممكنة عبارة الاعادة لا يناسب المقام لانها تستدعي سبق الوجود فالصواب
ان يقال فالاعادة ممكنة قضاء كانت او اداء على اختلاف الاصلين ويرى بها على السالكين
حقه التفرع على ما تقدم فالوجان يصدر بالغا كما في الكافي ثم ان مقتضى المقام الترتيب
وهو وضعه في مرتبة وسواله واهنا واما التالف وهو كجاء على تشا
وهو غير مقصود ثم باخبر ما يعني الى آخر ايام الربى وهذا اقال يجب دم عندنا في حنفية خلا
لها بما على ما قد بينا من ان يحل يوم موت عند غير موت عند ما فن قال ثم
بما خيره ما من هذه الايام يجب الدم وهو شاة عندنا في حنفية خلا فالها فقد اخطا خطأ
فاحشا ولو قال بانها خيرة الى آخر الايام يجب دم كما قال صاحب الكافي لا يدفع غلظة الا واما
اذا انما اكتفى بدلالة كلمة ثم على استثناء مدخوله ما على سبقتها دالة لانه لا يشبهه على ذي الايام
ولابسا على تقدير ان يكون المراد التاخير عن الايام ولله در صاحب الكتاب ما اذق
نظرة في مسائل الكلام وان ترك يوم واحد اي بعد وجوبه بدلالة قوله فعليه دم
لانه ان البار بانما يجب ترك العواجب طلاء والنقص من نحر النحر الاول لانه لم يجب
عليه ومن لم يثبت بهذا اعترض وقال هذا بظاهره يدل على انه اذا نحر النحر الاول يجب
عليه دم لانه ترك ربى يوم وليس كذلك لانه يخبر بين الاقامة والنحر وذلك انه
السلوك فكيف يجب عليه ثم اجاب عنه بان التخيير قبل طلوع النحر من اليوم الرابع فما
اذا اطلع فقد وجب عليه الاقامة والربى طوتر ترك وجب عليه الدم وكان كالنظر في تخير
في قبل الشروع ويجب بعده ولقد اصاب في قوله فاما اذا اطلع فقد وجب عليه الاقامة
لاننا اخطا في قوله وكان كالنظر في قبل الشروع ويجب بعده اذ يفهم منه ان يكون و
جوبه موقنا على الشروع فيه حتى لو لم يشروع فيه ولو بعد ما قام الحان وطلع النحر من اليوم الرابع
لم يكن واجبا عليه وليس كذلك على ما اعترف به نفسه قبل هذا آيتين كلاميه تدفع الظاهر

فكان المتروك اصل لان المتروك ح سبع حصص والموتى برار بعشرة حصصه الا ان يكون
 المتروك اكثر من النصف استثنائا من قوله فعليه صدقة ووجه حجة ان يقال انه الاستثناء
 انه لا يطلق قوله من ترك شيئا من هذه الامور فاعطى صاحبها من ماله ما اراد
 قال فان ترك ربي يوم احدى الجمار الثلث من اليوم الثاني فعليه صدقة الي ان يصير المتروك
 اكثر من نصف الوطيفة ومن لم يتب هذا من الاستثناء المذكور منقطع لانه كل
 وظيفته هذا اليوم ريبا نصب ريبا على التمييز وانما اخرج اليه لان فيه وظيف غير الربى كالذبح
 والحق والطواف فلو اقتص على قوله لانه كل وظيفته هذا اليوم لم يكن صحيحا الا ان يبلغ وما شئت
 من قوله صدق لكل حصاة نصف صاع يعني اذ يبلغ قيمة ما يصدق لكل حصاة قيمة دم فمقتضى
 من قيمة دم ما شئت لان المتروك هو الاقل فيكون الصدقة تعادل لكونه بعض ما شئت
 الي ان النقص المذكور رخصة لاحتمال حتى لو لم يقص حصة شيئا لكان كون ما شئت بافضل
 والله اعلم بالصواب ووجه التفسير ان ما قبل في مقتضى من قيمة شيئا حتى لا يلزم
 بين الاقل والاكثر من سهم من كون النقص قسما ولا يذهب عليك ان ما ذكره بقوله حتى لا يلزم
 حلة عدم وجوب الكسك في الصورة المذكورة لانه لا وجوب النقص ومن لم يزل حتى نصف اليوم
 النحر فعليه دم عند ابي حنيفة ويوافقه زفرنا على ما ياتي بيانه وقال لا شيء عليه في الوجع ولو لم
 لادم عليه في الوجع لانها لا اوجب الصدقة عليه فيما على ما نقل عليه في المنظومة حيث قال
 تأخير نكاح عن ايامه وحلق المحجم في ايامه والربط والحطمي معرفة في كل دم وقال الصدقة
 وقال صاحب الحقايق في نكاحه تأخير النكاح عن الزمان كما تأخير الحلق وطواف الزيادة عن ايام
 النحر وتأخير ربي الجمار الى اخر ايام التشريق بوجوب الدم وقال لا يوجب عليه صدقة وقال لا شيء
 وهذا بناء على ان تأخير النكاح الموقت عن وقت وجوب الدم باتا تأخير خلافا لهما فقد اخل في الخبر
 وادعم بناء الشئ على نفسه بنظام التعبير وكذا الخلاف في تأخير الربى اي في تأخير ربي
 جمعة العقيقة عن يوم النحر وتأخير ربي الجمار عن اليوم الثاني والثالث او الثالث الى الرابع

تأخير ربي الجمار عن اليوم الثاني والثالث او الثالث الى الرابع

ومن قال من اليوم الثاني والثالث الى الرابع لم يحسن كما لا يخفى كالحاق قبل الربى فخره اكان او
 فارما او متعاقدا لعله اطلقه الا انه لم يحسن في تخصيص المثال الثاني بالتعارف لانه في المتعاقب
 كذلك بخلاف المفرد فانه اذا ذبح قبل الربى وحلق قبل الذبح لا يجب عليه شيء لانه يذبح ان اجب
 ولا يجب عليه فمات تحقيق في حقه تأخير النكاح وبمعه التفسير بين مقصور التعليل في ما قبل وانما
 انما انما بدلت لان المفرد اذا ذبح قبل الربى وحلق قبل الذبح فانه لا شيء عليه وفي تقديم
 على انما انما انما تأخير نكاح عن وقتها لا يستلزم تقديم نكاحه عليه كذا تقدم نكاح
 على آخره لا يستلزم تأخير احد ما عن وقتها فلا يخفى في ذكر احد ما عن ذكر الآخر وهذا ظاهر وانما
 على من اعتذر من انما انما جواب وما اتي الا بشئ عجائب كما لا يخفى على ذي اللبالب لهما ان ما
 يستلزم بالنعاء قبل النكاح صرف ما لا يملكه وليس التعليل بالربى فانه ما
 حتى مصر ذالى ما عليه اجيب عنه بانما استلزم ليس له التعليل بالربى ولكنه لا يدبر علي من
 شرعية فعل في وقت ظهور شرعية في حق التعليل بل يجوز ان يظهر في حق النكاح فقط كنعاء
 صلوة المغرب فان شرعية مثل كذا كانت تظهر في حق النكاح دون التعليل بها وانما
 عدل المصنف عن دليلها المشهور المذكور في عاتقه الكتب وهو انه يوم سأل رجل فقال يا رسول
 الله ثم امر حلفت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج وقال آخر يا رسول الله ثم امر حلفت قبل ان اذبح
 فقال ادم ولا حرج فبما قيل رسول الله عن شيء تقدم اذبحه انما قال فعل ولا حرج والحديث ثابت
 في الصحيحين لعدم دلالة على المدعي انما في الحج تحقيق نفي الاثم والنفاء وقول السائل لم اشعر
 بل على انه عند جهله او لئس بيان وتأثيره في نفي الاثم والنفاء وما لا يستلزم انشاء الكفا
 كما في الحلق عند الاذى او اعادة ما اوجب الله من الكفارة على من حلق مفردة او حلق بها اختيارا منه فما
 ظنك ان الحلق بلا ضرورة ولا لا يمكن اجزائه على طلاقه الا بمرجاة لا يجوز ان يطوف او يحلق قبل التوبة
 والبعض يدل على ترك النكاح ايضا واما ما قيل يجوز ان يكون السائل قد اذبح الذبح على
 الربى لا يوجب عليه شيء فغير كاف في دفع الاحتجاج بما كتب المذكور واما تخصيص غير ما ذكره بليس

بوقت خلاف الظاهر لاساعده الشرب على ذكر الموتين كونه كورين وعلى تقدير تسليم دلالة
على المدعي بالاجتماع بالاذن معارض بجدي تفرده ابن عباس ربه وهو قولهم من قدم
نك على نك فعليه الدم فصار الى ما رواه ابو القيس وسن هنا اتفق وجه آخر لا يرد
المصل القيس المذكور لهما في مقام الاستدلال وليجب مع القضاء في آخره والايام بعد الجاء
مع اتحاد الغات وانه غير مشروط وجواب بان الدم تهاجر الواجب من وقتة فلا يلزم بعد الجاء بها
العاب كن ارجحة عن موضعها يجب قضاء ما مع سجود السهو وليحدث ابن سعدي
وفي بعض النسخ ذكر ابن عباس ربه بدل ابن سعدي وهو الاصح واما ابن ابي شيبة
ولفظ من شمس مجا وخره فليهدق دما ولان الساجدة من المكان يعني ما كان موقفاً للمكان
اذا اخرج من ذلك بجبل الدم فكذا ما كان موقفاً بالزمان وهذا لان مراعات الموت في المناسك
واجبة كمرات المكان الايرحي ان الوقوف كما لا يجوز في غير مكانه لا يجوز في غيره وقتة ولا يندب
عليك ان يسي هذا القيس على ان يكون كالحق موقفاً ويقول به ابو يوسف على التقف عليه
بازن الله توفا وجه لما قيل بعد تسليم قيام المعارض بين المصنفين ولزوم المصير الي ما دونها
والقياس معنا على ما ذكر في الكتاب وان خلق في ايام الحرم انما قال في ايام الحرم
لانه اذا اخرج ايام الحرم فخلق في غير الحرم فعليه دما عند ابي شيبه والى يوسف المعية انما هي عليه
ولم يذكره في الخارج اذ خلق خارج الحرم وقيل سوا الاتفاق لم يرد بيان الوجه لعدم ذكر الخلفان
كما سبق الى وهم من قال فليل انما لم يذكره لانه بالاتفاق بل راى بيان الواقع وهو من الحرم
ول على الخلق في الخارج المكان وهو الحرم لان النبي هم قيل في هذه الاستدلال نظر لان
المحرم الخلق عليه عند ما اثاره به بتحقيق التسليم بنا فيه فكم كان هذا القائل زعم ان انتم
من الاستدلال الزام الغير لاثبات المطلوب وعلى التام كوني في وجوب الخلق على المحرم عند
المستدل واما قوله واما ارى به بتحقيق التسليم في فتوى في بعض الناس واما
ان الخلق حاصله ان الخلق شك لانه من واجبات الحج على ذلك فحلل كاسلام في

في الصلوة وكونه شكاً في القصر اختصاراً بالحرم كالدخول وكلامه ظاهر في هذا المعنى وان شئني على من
قال بانه ان الخلق لا يجعل محلاً لاصار كالكس كونه شكاً في حصول المعنى فافقن بالحرم
كالدخول ولا يقال الوقوف بعرفات ايضا كسب بمعقول المعنى ومعنى هذا ان الخلق
بالحرم لان ذلك اخف من عرفات تحقيقاً لمعنى بان محرم حرم الله تعالى ان يؤذن لهم
بالدخول بعد الغفران او يتناول لما جعل الخلق محلاً لاصار من الواجبات كاسلام في الصلوة
فانه محلل ومع هذا بعينه واجبا وهذه الوتره كما يجب سجد السهو فلا صار لخلق و
اخفى بالحرم كالدخول فان ما ذكره اولاً لم يعمل كما ذكر في الكتاب كالاختصاص على نبي الانبياء
ومع ذلك لم يثبت من الحرم جواب عن استدلال ابي يوسف في بيته بغيرها ونجى الدال
وسكون السادس كما لا يخفى الباطل او تشبهه بالحق الاختلاف فرقة ليست بالكبيرة
على نحو من ذلك سميت بئر احناك عند سجد الشجرة وبي شيبه وبي الرضوان فالحاصل
ان الخلق عبارة عن اصل لم يقب محرم ما لا في الكلام المصدر بها من الزيادة على ما تقدم ذكر
وهي بيان قول زفر وراه من الخلق الخلق في الحج لان الخلق في العمرة لا يتوقف بالزمان بالاجابة
على ما في بيانه باذن الله تعالى يتوقف بهما ولكن يفارق من جهة المحل فان محله وهو الرأس
غير المكان بخلاف محل الوقوف فان المكان المعهود وهو المحل هو محل وجوبه ولهذا اذا
خلق خارج الحرم بعيد به واذا وقف بغير عرفة لا يعتد به وهذه التفصيل لنزاع ما قيل
اذا كان موقفاً بها كان كالوقوف فيجب ان لا يعتد به اذ خلق خارج الحرم كالوقوف
بغير عرفة ومن نظر في تقديره قوله ادخاها بغير البيت لم يصح لان بعينه ان يذكر الطواف
مع الوقوف في سباق الكلام ولم يذكر تقدمه وجه قول ابن حنيفة ومحمد لاختصاصه بالمكان ثم
علم من قوله ولهما ان الخلق لما جعل الايام ومنهم من وجه قول ابن حنيفة فقط نقد ومنهم واما وجه
قوله لاختصاصه بالزمان فانه بيان من الحديث والقياس واما وجه قول ابن يوسف ومحمد
لعدم اختصاصه بالزمان فانه تقدم من قوله ان ما شئت منكم بالقبضاء ايامه واما وجه قول ابن

لعدم اختصاصه بالمكان فقد علم من قوله هو يقول الخلق غير مختص بالحرم واما وجوب قول زفر
لاختصاصه بالزمان دون المكان هو ان التحلل عن الاحرام معتبر بابتداء الاحرام وابتداء وقت
الزمان حتى كره تقديم احرام الحج على شهره دون المكان حتى جاز ان يحرم من حيث شئت قبل
الملاقات فكذلك التحلل عنه يتوقف بالزمان دون المكان وهذا الخلاف اراد الخلاف بين
علمائنا الاربعة المذكورة انما آتاه لا يثبت في حق التحلل اتفاقا حتى لو حلف بخلل ان لم يكن
في زمانه ومكانه لان اصل العزم ابي ركعتيه وهو الطواف لا يتوقف به ابي بالزمان كرهنا
في ايام النحر لا يستلزم توقفه كما ان كراهية قضاء صوم رمضان في الايام الخمسة يستلزم
توقفه بخلاف المكان متصل بقوله غير موقت بالزمان لانه موقت به على ما تقدم بانه يوم
الحاجة فيه الي التاويل من سوء الفهم واما اتصاله بقوله لا يتوقف به فلا وجه لعدم الحاجة اليه
في مقام التعليل انما الحاجة اليه في مقام تفصيل الحكم فافهم فان لم يقصد اعي العزم الذي في
من الحرم حتى يرجع الى الحرم بعد ايام النحر لانه ان في مكانه ولا اختصاص له بالزمان فلا يلزم
الزمان فان خلق القارن انما وضع المسئلة في القارن لان المفرد اذا حلق قبل النحر
فلا شيء عليه بالاتفاق صرح به الامام السبجاني في شرحه فحقه العلي اوسي وذلك لان النحر
لا يوجب عليه فلا يتصور تأخير النسك وتعيينه بالخلق قبل دم بالخلق في غير اوانه لم يدر به
ثم الخلق على الذبح كما سبق الي ومنه قال هذا هو من النسخ اذ علم ما ذكره يلزم في كل تقديم
نسك على نسك دمان بل احد الامم من مجموع التقديم والتأخير والآخر دم القرآن بل اربعة
الجنابة على الاحرام وقد افصح الصدر الشهيد عن هذا حيث قال في شرح الجامع الصغير انه
خلق قبل ان يذبح فعليه دمان وقال ابو يوسف ومحمد عليه دم واحد بجنابته على احرامه ولا يبي
حينئذ يلزمه دم آخر وتأخير الذبح عن الخلق فما ذكره المصنف علي وفق ما قاله الصدر
الشهيد واما دم القرآن فمتفق عليه وانما لم يذكره لان الكلام في الدماء والآيات
بسبب الجنابة فلا وجه لذكره ويجب شكرنا على نفي القرآن فمن ومن المصنف لانه

نحوه

على الامم

لا تجعل الدين جميعا من الجنابة وجعل في باب القرآن احدا للشكر والآخر للجنابة فقد وهم
فمن ما ذكره هنا بقوله وعند ما يجب عليه دم واحد وهو الاول لا ينافي ما ذكره فيم سبق
بقوله وقال لا شيء عليه في الوضوء جميعا الى ان قال والخلق قبل الذبح كما سبق الي
بعض الامم لان ما كثر شبهه هناك من الجنابة على الاحرام والذي نفاه فيم سبق دم
التأخير فان معنى قوله لا يجب عليه شيء بسبب التأخير فهو لا يبي عن حمل ما ذكره هنا على
ما ذكره الصدر الشهيد كما توهم واما مخالفة لما في الجامع الصغير فانما هي على نقل فخر
الاسلام من حذى حذوه واما علي ما نقله الصدر الشهيد فلا يخفى على ما عرفت
واما قيل ان جنابة القارن مسمومة بالدين فيخفى ان يجب عند أبي حنيفة في الصورة
المذكورة على ما ذكره المصنف خمسة دماء فهو اعترض اللام المحبوس وقد اجاب عن
ما على المفرد فيه دم فعلى القارن دمان ولو قدم المفرد الخلق على الذبح لم يجب عليه شيء لانه
لم يدخل في عمرته نقصا فصار كما اذا قاضى قبل الغروب فانه لا يلزمه الا دم واحد لانه
لم يدخل في عمرته نقصان فلا يتضاعف الضمان على القارن **فصل** لما كانت
الجنابة على الاحرام في الصيد نوعا خاصا معاير لما تقدم من انواع الجنابات وورد ما في فصل
على جهة تلافيف النوع وجمعه مع ما تقدم في باب احوال الجناس اعلم ان
صيدهم على الحرم المملوك المباح وما كوال اللحم وغيره ما كوال اللحم سواء في ذلك لعموم النص
عدل عن عبارة الاحرام المناسب لما في قوله وصيد البحر ماله من عبارة الحلال رعاية
لصيغة الجناس والمرد من البحر مطلقا لما على ما في التبيين عليه في تقديم هذه المقدمة
تعليم ان ما في هذا الفصل من الجنابات من قبل الجنابة على الاحرام لقوله ثم احل لكم صيد البحر
اي احل لكم صيد البحر ما كوالا كان او غير ما كوالا انما هو احل لكم طعاما لم يما يطعم منه كما نسك
اكلاما عاكما مفعول لاي احل لكم طعاما تنسبا للمقيمين وليس فريز ياكلونه طريا و
بترؤونه قديرا وصيد البهائم يكون نواله فاما تولد في البهائم ويكون في البحر لبعض الطيور

فهو من صيد البر لا توالده مشواه وما يتولد في البحر ويكون في البر كالضفدع فهو من صيد
البحر لان توالده ومشواه في البحر لان التوالده هو الاصل ولا يكون له امر عارض فاعبر الى
دون العارض من قال وما يكون توالده في البر ومشواه في الماء كما لم ينعني فهو من صيد
البر وما هو على عكس ذلك كالضفدع فهو من صيد البحر فقد اخطا كما لا يخفى وصيد البحر
ما يكون توالده ومشواه من الماء يقال في الماء اذا اقام به ذكره اجماعه في قوله
ومشواه مقر لما قدمه عليه لا قيد آخر كما سبق الى يوم من قال والمحل عليه فيكون تباد
بحر الماء في البر والبحر لا ينعني مشواه فيه لظاهر عبارة الكتاب ومن قال وعلى اعتبار
لا يجب البر ان يقتل كلب الماء والضفدع المائي لانه يعيش في البر وهو ما في المولد
قال في الماء دون في البحر لانه على ان المولد من البحر مطلقا الماء والصيد هو المتبع بعبارة
او بغيرها من قولهم منه فاشق والمرد به ما لا يدخل تحت التعريف بالجملة المتوهم من
به عن الدجاج الاصل الكسرى وزيادة قوله في اصل الجملة كيدخل فيه ما يزول توجهه
الاصل بعارض الاستيناس كالحمام المسرول والطيء المألوف بالانسان ويجوز
المتوهم من التوحش فيه كما استيناس في الاولين عارض فلا ينعني الثاني من الركوة
للاضغرة وبهذا تدفع ما قيل في بانه يخرج الاضطراب في البر نعم ان التوحش معتبر فيه
في كلامه ان يكون صيدا ودج الاندفاع هو ان الذبح الاضطرابي دابر مع الضرورة لا مع الصبر
حقا ان الشاة اذا وقعت في البر يكتفي بالذبح الاضطرابي وليست بصيد وبقي ههنا شئ
ان في صيد الصيد قيد آخر اهل المصنوع وهو ان يكون مقصودا بالافخاخ وانما قلنا مما لا ذكر
في قتل الحرام حيث قلنا فان الصيد لا يمكن اخذه بالجملة وبعبارة ما اخذ واستثنى رسول الله
اي صرف عنها حكم صيد البر قال المطرزي ويقال في العود اذا حناه وعطفه لا يضر احد
الى الاخر ثم قيل ناه عن وجهه ذاك فانه لا يضره لانه سبب عنه ومنه استثنى الشئ الذي لا
في اصطلاح النجوين اخرج الشئ مما دخل فيه فخره لان فيه كفارة اعلن لدخول الجمل

كلامه ومن غفل عن المعنى اللغوي للاستثناء قال في بيان المرام في ان من عدم دخلها في الآية
لان حقيقة الاستثناء لا يتصور ولكنه لما كان عندنا بيان انه لم يدخل استعاره ولنا
غفل عنه من قال المائل قبلها بالحدث خرجت من حكم حرمة قتل الصيد فجاز اطلاق الاستثناء
لوجود معناه وان لم يوجد صورة الحق قال المطرزي الغسوق الخروج من
الاستثناء وقيل للمعاني العاصم لخرجه بما لم يسمي هذه الحيوانات الخمسة
استعاره لجنسهم وقيل لخرجه من الحرمة بقوله خمس لانه لم يسمهم وقيل لانه لم يسمهم
محرمة كما لو لم يسمهم فبقوله فمحرمة من الميتة والدم انتهى ما ذكر في الكتاب
سنة وسباني وجه الاعتذار عنه باذن الله تعالى بقوله ههنا شئ وهو ان استثناء من
قتل صيد البر من اصطلاحه والاستفاد به في قوله ان يذكر بعد قوله انما القتل فله قوله لا يقتل
الصيد وانهم حرمة فانها مستدات بالاذني لتعليل الاستثناء من حكم الحرمة وتبريد لبيان
المراد من الغراب الذي ياكل الجوف او يخلط الجوف مع الطعام في السواد فانه يسمي
بالاذني انما العقق فيجب له جزاء على المحرم بعله لانه لا يسمي غلابة ولا يسمي بالاذني
غالبه هو المردى عن ابي يوسف قال في الايضاح قال ابو يوسف الغراب المستثنى مما ياكل
الجوف لانه هو الذي يسمي بالاذني نص على ان الجزاء لان قوله فخره تقديمه فعليه
جزاء وكلمة على لا يجب والدلالة ليست بقتل لان القتل فعل من القاتل مقبل بالمقتول و
والدلالة غير متصلة بالمحل هو الصيد والحكم الثابت بالنص لا يجوز ان يثبت فيه ما ليس في
معنى المضموم عليه والدليل عليه جزاء صيد الحرمة فان يجب على القاتل الحلال ولا يجب على الدال
الحلال انما فان شبهه بالدالة الحلال حراما كان المدلول احرارا فلا حاجة الى قوله احرارا بل
وجعله استعاره باختلاف حال في الدال الحلال يكون المدلول حراما ولنا ما روينا يعني
في باب الاحرام من حديث ابي قتادة رضي الله عنه قال وحل للمسلم عليه حل شئ من البر فانه يدل
على ان الدلالة على الصيد من مخطوات الاحرام وهذا الايضاح في نص الكتاب لعدم التعرض

فيه لاعتقل نيبا وانا قال عطا هو ابن ابي رباح تلميذ ابن نجيب من بني عتبة ارجع اليك
اراد اجماع العبادة والتعبير عنهم بالنس من قبل ما قبلهم بالنس كل النس بام خاله
علي بن الدلالة ايجز قال الخاوي لم ير دواعي احد العبادة خلاف ذلك فصار ذلك اجماعا
ولانه امرت علي خلاف القياس وقول العباضي في ثبته محمول على السماع من رسول الله
سب الي ابن عمر من خلاف غير ثابت عنده ولان الدلالة تنسب لمخبرات الاحرام لا حديث
ابي قتادة رده فافيه من ارجاع احد الوجهين الي الآخر بل كما ذكره بقوله فانه تعويذ الاسمي
الصبي الضيف الدلالة قد ذكره لتدكيه الخبر التزم الاستماع عن التعرض لان الاحرام عقد خاص
يتضمن ترك تعرض الصيد شرعا كالمودع اذا دل الارق علي الودعية بخلاف الكلال
جواب عن قول الخالف ما تشبه بالدلالة الكلال فانه لا التزم من جهة كالا جزي اذا دل الارق
علي الارق ان علي بن قتيبة ابي يكما قال عليه ايجز ابي رباح من بني يوسف وروى قلنا
ان نفع ذلك ان لا يكون المدلول عالما عذ استطر الدلالة الموجبة لتجزيها لنفسها في
العبارة ما حله بمكان الصيد اي كونه فذالا اعتبارا لعله يمكن الضيف اذ الحكم عليكم
عنه واما اذا حكم كونه فذالا يكون زوال الامس بدلالة الدال فلا يكون في معنى الاتلاف وان العبادة
في الدلالة فانه اذ كذبة سقط حكم الدلالة بالتكذيب حتى لو كذبه ولم يستجيب للصيد بدلالة بل
غيره يكون ايجز اعلينا ان كان محرم بالاعلى الاول يعني مناشي آخر ان لا بد منها ايضا في الجاب
الدلالة ايجز اذ احد ما ينسب الدال محرم الي ان يقتله والتما العقل بدلالة لان محرم الدلالة لا
توجب ايجز ايجز لو انك نتم اخذه بعد ذلك فقتله لا يجب علي الدال ايجز لان ذلك منسوخ
حرج اندل من ومن اسمان الباني ثلثة امور فقد وهم وما فهم ان يرجع ما ذكره مناشي الي الاول
فتايل لما قلنا اراد قولنا لا التزم من جهة والدلالة التزم بعقد الاسلام شره في خبرنا في
دون الدينوي كما في الدلالة الارق علي مال ان فانه اذا اخذه بدلالة لا يؤخذ الارق
في الدنيا بالتمان بل يؤخر جزاؤه الي دار الآخرة مع ان في عقده الاسلام التزم ان لا

لا يضر لئال الغي من غير حق وسواء في ذلك أي في وجوب الجحيم أو لا كان فالعين أو الدين
والتيقيد بالعمد في قوله ومن قتلته ثم سجد فخر أو لا مثل قتل من النعم لاجل الوعيد لكنه كوفي في
الآية بقوله لا يذوق وبال له ما أنحط الخاطي لا يثبت الوعيد ومن لم يثبت له نعمة لم يثبت له عقاب
المذكور لأن مورد الآية بمنزلة العمد العام والناسي أراد بالناسي الخاطي أو بالعمد لكنه
لاحظه وقال العمد والخاطي والمذكور والناسي كان أولى كما لا يخفى وأما قيل إن الآية
قالت علي أن نعمة السعد في القتل بمنزلة وجوب الكفارة فما علم أن العمد ههنا بانها إذا وجب
في العمد فلان يجب في الخطأ أو في مطلق شيء لأن ما ذكره من قيام الدلالة على منع وصف السعد
وجوب الكفارة في القتل غير مسلم بل وجوب الكفارة مع الدماء وعدم وجوبها مع العمد
دلت على أن وصف الخطأ بمنزلة وجوب الكفارة في القتل دون وصف العمد ولا إشعار في
قوله الزهري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخاطي بوجه التقييد في نصوص الكتاب
بل فيه إشعار بأن التخصيص بالذكر لا يوجب نفي الحكم عما عداه فلا تنافي بين الكتاب والسنة
بغني ههنا شيء وهو أن لا تنافي ووردت السنة بالخاطي كان على المحقق أن يثبت ما علم ذلك
من الوجه العقلي بل يقول كان عليه أن يثبت ما علم ذلك من الوجه النهائي في قوله لا تقتلوا الصيد و
انتم حرمة فائدة على أن قتل الصيد كان أخطأ من محظورات الاحرام والتمسك به
أولى وأظهر من التمسك بقوله لا تبيع صيد وفضيلة وجباقرناه بتبين أن عليه قول
الزهري من سكوت الكتاب عن حكم الخاطي غير مسلم لأنه ضمان يعتمد وجوبه بالآلاف لقوله
ومن قتلته ثم سجد فخر أو لا مثل قتل من النعم لاجل الوعيد لكنه كوفي في
الآية بقوله لا يذوق وبال له ما أنحط الخاطي لا يثبت الوعيد ومن لم يثبت له نعمة لم يثبت له عقاب
المذكور لأن مورد الآية بمنزلة العمد العام والناسي أراد بالناسي الخاطي أو بالعمد لكنه
لاحظه وقال العمد والخاطي والمذكور والناسي كان أولى كما لا يخفى وأما قيل إن الآية
قالت علي أن نعمة السعد في القتل بمنزلة وجوب الكفارة فما علم أن العمد ههنا بانها إذا وجب
في العمد فلان يجب في الخطأ أو في مطلق شيء لأن ما ذكره من قيام الدلالة على منع وصف السعد
وجوب الكفارة في القتل غير مسلم بل وجوب الكفارة مع الدماء وعدم وجوبها مع العمد
دلت على أن وصف الخطأ بمنزلة وجوب الكفارة في القتل دون وصف العمد ولا إشعار في
قوله الزهري نزل الكتاب بالعمد ووردت السنة بالخاطي بوجه التقييد في نصوص الكتاب
بل فيه إشعار بأن التخصيص بالذكر لا يوجب نفي الحكم عما عداه فلا تنافي بين الكتاب والسنة
بغني ههنا شيء وهو أن لا تنافي ووردت السنة بالخاطي كان على المحقق أن يثبت ما علم ذلك
من الوجه العقلي بل يقول كان عليه أن يثبت ما علم ذلك من الوجه النهائي في قوله لا تقتلوا الصيد و
انتم حرمة فائدة على أن قتل الصيد كان أخطأ من محظورات الاحرام والتمسك به
أولى وأظهر من التمسك بقوله لا تبيع صيد وفضيلة وجباقرناه بتبين أن عليه قول
الزهري من سكوت الكتاب عن حكم الخاطي غير مسلم لأنه ضمان يعتمد وجوبه بالآلاف لقوله

مرکز تحقیقات و توسعه امور بین الملل و منطقه ای

تلك الآية تارة في الحكم المقصود وانما بالقياس كانه في حق فيه بل لا بد من تحقيق الغاية بين
المحقق والمحقق عليه ولا حال للقياس بدونها والمبتدأ والعائد سواء في وجوب الكفارة
لان الموجب للكفارة وهو الاتلاف لا يختلف بالامتداد والعود فيجب الجزاء في كل حين ولا
يلزم تخلف الحكم عن الموجب فلا يكون موجبا وكان ابن عباس يفتي انه من يقول ان يجب
الجزاء على العائد وهو قول او دا الطاهري ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك لظاهر قوله
ومن عاود فنتقم الله منه ولما ان السب لا يختلف بل الجناية في العائد اشده والمراد بالآية ومن
عاود بعد العلم بالحكمة كما في آية الربوا ومن عاود فليكن صاحب السراي ومن عاد الى المبشرة
بعد العلم بالحكمة لان الانتقام ينبغي على العلم بحما المقصود بيان هذا بديل قوله تعالى فاستغفر
لا ومن عاد الى التسل بعد القتل كما ذهب اليه ابن عباس في قوله وادعوه الى التفسير لا في قوله
جعل الله ثم كل من كفر بالله في قوله فاستغفر الله الانتقام فلا يكون له وجوب سواء بما قيل ان الكفارة
في الآية لا تأخير فتادة من اول الآية فلا حاجة الي ذكر ما نانا وذلك اي عدم اندفاع السؤال
المذكور بجواب ظاهره ومن ذكره في صدقه لم يفهم سبب السؤال كما هو الظاهر من غير
يقول ان الله تعالى جعل الجزاء العائد الانتقام لا الكفارة واما الجواب عنه بان ذلك اذا عاود
او استغفبه واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بدلالة النص فليس بصواب ان العود
اذا كان للقتل يجب الجزاء استحقاقا او غير مستحق فالجواب الشافعي في صرف العود في الظاهر
نعم يمكن دفعه بوجه آخر وهو ان الامم دلالة العائد المذكورة على ان الانتقام كل جزاء بل يقول عدم الدلالة
نافية لقوله ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ولا دالة فيه على ان القتل في جهنم
كل جزاء كيف والعصا ايضا جزاؤه لقوله ثم كتب عليكم القصص في القتل الآيات ونحوها
ابن حنيفة وابو يوسف ان يقوم الصيد لا يخفى بانه من المباح فان الجزاء عند ما يقبض الصيد
في مكان قتل او في قرب المواضع منه ومن قال يعني يقوم ذوا عدل فكان لم يرد المصنف تفرغ
بذلك المقوم نفس الصيد باعتبار حاله الخفيف واما حاله الكسبية في التعليم فغيره في

٢

عليه السلام

عليه السلام

في المقوم للكفارة بخلاف المقوم للقتل حتى لو قيل بان ما يعلم يكون عليه قيمة بالغا بقت
لكالك وقيمة غير علمه لا تاتي لانه حتى يجرى حق العبد وحق الله تعالى والتعليم وصف
فيه في حق العباد لانهم يتقون به والله عز وجل تعالى ان يتبع برشي قيل ولان القنان الذي
موقوف الله تعالى متعلق بمكونه صيدا وكونه معلوما وصف زائد على كونه صيدا لا يدخل في ذلك
بل ينقص به ذلك فلا يدخل في الجزاء واما وجوب القيمة في الاتلاف فباعتبار المالية ومعنى ذوا
بكونه معلوما يدخل في القنان ثم قال في البدايع وقد قالوا في الحامة المطوقة ان مضمونة في رواية وفي
رواية غير مضمونة وجه الرواية الاولى كونها مضمونة من الجمل والملاحه والصيد مضمون بذلك
كما لو قيل صيدنا يلحق ارضنا وقيمة يجب قبضه على الصيد كالمطوقة كالمطوقة او ما حمله
مطوقة توجب الرواية الاخرى على نحو ما ذكرنا ان كونها مضمونة لا يلحق كونه صيدا لانه لم يحرم ضمان
ذلك وهذا شكل بالمطوقة والصيد الحرام المباح في هذه الرواية منقوضة بانها لو ان المطوقة
والصيد الحرام المباح باطلاق من يدع الكلام ما قيل في هذا المقام وانما قيل بقوله لصنعة يعني
حيث قيل بقوله ذوا عدل حيث ان صيدنا من حيث ما زاد على صنعة لانه اذا كانت الزيادة
بما يلحق بها اذا كان طيرا يصوت فاذا دونه لانه في اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في
رواية لا يعتبر لانه ليس من جنس الصيدية في حق وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل الخلقة
كما هو ان كان مطوقا ولا يذهب عليك ان موجب احدي الروايتين المذكورتين اعتبار القيمة
المذكورة وموجب الاخرى لعدم اعتبارها فالأختلاف فيها لا يصلح باعتبارها بل يجعل على اعتبار
كثرة احتراز في الكل اعم من محل الخلاف لكان له وجه ولعلل اراها الاحتجاج بالمسألة او قلنا
على اعتبار القيمة المذكورة لانه لم يقدر على ادائها المدة فتدبر والله الهادي الى الرشاد ونعمني
منه العجب ايضا ما قيل في الكرخي ولا يقوم الصيد في الجزاء على المحرم الا قيمة لما يعني المحرم
او قيل بان ما يعلم لا يقوم عليه في الجزاء كونه معلوما لانه يعتبر في وجوب الجزاء بمعنى الصيدية
وكونه معلوما ليس من الصيدية في حق ولا خفاء في ان التقصير من المفك كالصبي من البنون

عليه السلام

عليه السلام

ومن تمام ما قيل وكذلك لو قيل مما يجهل من معد ويذهب لا يعتبر ذلك في إيجاب الجواز
بل يقوم باعتبار الحكم وكذلك ما يتخذ في البيوت من اصناف الصيد لصاحبه كمنه في الجواز
الى هذا كلامه وعبارته صاحب المحيط في الجامة بل يقوم الحكم على العينة معقده الفوارح التي توكل
وعبارته في الاخير لصياحه وغير ذلك وكان النافل بنفسه في نقله نحو قوله او على العنبر
الجنة فيقابل بين ما ذكره وما ذكره سابقا من قوله الاقرب لما وكان الوطن ينبغي بتمامه
ثم يجعل كمنه الزيادة هنا دليل على العصور فيما سبق سواء من الناسخ وانما اطناب الكلام
في هذه المقام لانه من ثم التي لا قد ام او اقرب الى موضع منه في جامع الصغير انتهى فان او
في موضع البيان كان لا يبعد الصيد في موضع منه فالسيرة في قوله اذا كان في بئرته ذكرت
تشبها لا يخصص الحكم به وفي المحيط وعلى زوايا الاصل اعتبر المكان والزمان في اعتبار قيمة الصيد وهو
الاصح يقوم ذوا عدل في المحيط والواحد يكفي للتقويم على تقنية القياس لكن اعتبرنا المتخا بها
للفنن ثم هي غير في الغداء في البدائع ان بلغت قيمة ثم هدي فالعادل بها ان شاء الله
وان شاء اطعم وان شاء صام وان لم يبلغ قيمة ثم هدي فهو بالخيار بين الطعام والقيام
كان الصيد مما لا نظيره وكان مما لا نظيره له وهذه قول الجنيته والي يوسف وحكي الطحاوي في
محمي ان الجنايا الى الكليين ان شاء الله عليه وما وان شاء الله عليه ما وان شاء الله عليه ما وان شاء الله عليه
نظر العادل الى نظيره من النعم من حيث الخلقة والصورة ان كان الصيد مما لا نظيره سواء كان
نظيره مثل قيمة او اقل واكثر وان لم يكن له نظيره مما في كبره قربة كالحمام والعصفور وما من الطيور
يعتبر قيمة كما قال ابو حنيفة والابو يوسف وحكي كذا في الجنايا للعادل عنه ايضا غير انه اذا اصابه الهدي
لا يجوز له الا اخرج النظيره وعند الشافعي يجب عليه فيما له نظيره النظر ابتداء من غير اخياره واوله ان
يطعم ويؤمن بالطعام بدلا عن النظيره لاعتبار الصيد ولا خفاء انه لا يوافق ما ذكره المصنف وسببا في
تتم هذا الكلام ما ذكره المالك والعلامة وقال في الاحتياق نقله عن شريح الطحاوي في السنن
قيد والصيد بما كماله كمنه المأكول وغيره المأكول في حكم الجنازة على الجواز على سواء غير انه لا يجوز

عن الهدي في غير المأكول في خاصه الرواية وفي المأكول في القيمة بالغة ما بلغت وانما
قيمة هدي من اسه و من هذا التفتيح احصاه المصنف في اطلاقه الصيد المأكول في قوله وانما
عند الجنيته والي يوسف ان يقوم الصيد عن قيد المأكول وان شاء الله استتري بما
طعاما الطعام بدل من الصيد عند ما يقوم الصيد بالدراسم ويستتري بما طعاما
وهو من جيل بن عكاس وجماعة من التابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه رواية في
ان الطعام بدل من الهدي فيقوم الهدي بالدراسم ثم يستتري بقيمة الهدي طعاما وهو قول
الشافعي والصحيح قولنا لان الله تعالى جعل جميع ذلك جزءا للصيد بقوله ثم انما تاكل الآيات
ولان لما لاشل لاشل النعم اعتبر الطعام بقيمة الصيد بلا خلاف فكذا فيما لاشل لاشل لاشل الآيات
عامة منتظمة للامم من جميع ان شاء الله استتري بما طعاما ثم اذا اختار الهدي فان بلغت قيمة
الصيد بدنه بخربا وان لم يبلغ بدنه وبلغت بقرة فبخربا وان لم تبلغ بقرة وبلغت شاة بخربا
وان استتري بقيمة الصيد اذ بلغت بدنه او بقرة فبشاة وذي الجنايا اجزاء وان اختار
شاة الهدي وفضل من قيمة الصيد فان بلغ هدي من او اكثره استتري وان كان النافل
هديا فهو بالخيار ان شاء الله من الفضل الى الطعام وان شاء صام كما في حيد الصغير الذي
لا يبلغ قيمة هديا كذا في البدائع يجب في الصيد النظر فيما له نظيره في النظر والوصف للمعروف
من السم والكبر والكمال ذكره في الكسار من قصر على الاول فقد قصر فان قلت يجب النظر
فيما له نظيره على اليقين مما في الآيات وثبوت الجنايا كاليقين قلت له اذ انهما لو حكم بالهدي يتبين
النظيره والوجود ان هدي غيره فيما له نظيره ونشأ هذا الوهم بتقديم اختلافه الساسه وكان
حقا ان تقدم ويقال وقال محمد والشافعي والي الكليين في ذلك فان حكم عليه بالهدي
وجب النظر فيما له نظيره بقي هديا في فموان مذبح الشافعي على ما قلنا عن صاحب البدائع
بحسب ما لا تامل هذه التوجيه كلفه وفي الصنيع شاة في لاسه اروي في الفتح كمنه كمنه
ومعه باذن الله ثم عطف على ما في من اولاد المعرف والهدي كذا كذا فاجازني جوار الدي بطريق

جسمة من ولد المعمر ما بلغ أربعة أشهر لأن القيمة لا تكون معا يعقل أن قوله من النعم
بيان للمثل الواجب جزءا والقيمة ليست من جسم ما ويرد على المستدل هذه الوجهة أن
موجب هذا الاحتجاج أن لا نقول بوجوب القيمة فيما ليس له نظير أيضا مما هو جوازيك
فيه فهو جواب الثاني في الكلافة فالوجه ما ذكره صاحب المسألة حيث قال فإذا
بين المقتول النعم فما لم توجد صورة رجائه على القيمة وأما الموجب فيها القيمة لأن التخرج هنا أيضا
اليه عنه التعارض ولأن في الصورة فربما ارادة الدم مع القيمة وليس في القيمة ذلك
فيكون هذا أولى من حيث الحقيقة والنظر من هنا ظهر أنه لا وجه للاقتضار على الميت
في تفسير النظر الضعيف وفيه إشارة عبارة الحديث وفيه إشارة رواد أبو داود
عن جابر بن عبد الله أنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم الضعيف صيدا فإذا أصاب المحرم فقتل
ويكفر قال نعم والثاني يوجب له الحياة شاة هذا الخلف لما في الأسرار حيث قال
أنتعوا على أن جازا الضعيف مثل المقتول بفعل القرآن وبالأجاء فإن الواجب بعد المقتول
وكل من تنفذ في تسمية المثل فقال أبو حنيفة ما يوجب صفة هو مثل المقتول مطلقا كما في الناف
الصيد للملك أي صيد كان بغير قيمة يحكم به أو تعدل وقال محمد والثاني في الواجب مثل
المقتول معناه هو أن يكون مثله من النعم لامن الدارهم مثل معدل المتلف يحكم به أو تعدل
لا عبرة بالقيمة ألا أن يكون المقتول مالا مثل لير النعم في قيمة المقتول وقال زفر الوائلي
من النعم أي صيد كان إلى هنا كلامه قال في التبيين وقال محمد والثاني في جواب النظر فما له
نظير ففي الضعيف شاة وفي الضعيف شاة وفي الأرب عنان وفي الير بوع جعة وفي الغنمة
بدنة وفي حمار الوحش وبقرة الوحش بقرته وزاد الثاني في واجب الحياة شاة
وزعم أن بينهما مشابهة من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر وفيها لا نظير كما
لعضو يوجب القيمة فإذا وجب القيمة عند إمكانها جازب جواب كما يجواب أبي حنيفة وأبي
يوسف وجواب الثاني في قيمة النعم أو يصدق ولا يصدق لأن النعم لا يكون

الأنظر النظر ومن حيثين ما في فعل المعمر من حيثين من القصور بقي هنا كلام في تمام
التفريق الواقع في القول المذكور وهو أنه لا يلزم من تعدد ارادة المثل المطلق بخصوصية تعيين المثل
معنى لارادة أو بخصوصية لبقا، احتمال آخر وهو أن يكون المثل من المثل المذكور ما يتنظمها من
المعنى العام الشامل لهما وما قيل في تقرير وجهها قوله فخر المثل ما قيل في النعم وجب لها قيمة
بكونه نفعاً تعدد، فليس جازا من النعم مثل المقتول فمن قال له ثلث من الدارهم فقد خالف النص
لأنها لا تكون من النعم ولا من المثل لأن حقيقة المثل ما بالمثل في صورة ومعنى وإنما يعدل عن
الحقيقة إلى الجواز عند تعدد العمل بالحقيقة وهذا ممكن لأن النظر مثل صورة ومعنى والقيمة مثل معنى
لا صورة فلا يصار إليه إلا إذا لم يكن له نظير ولهذا وجب الصحابة دفع النظر في نظير فغيره لم يلجأ
عن النقص المذكور لأن ما ذكره بقوله وإنما يعدل عنه إلا أنما يندفع به النقص عن أبي جبريل الاحتجاج الذي
يستهتبه قوله لأن حقيقة المثل لاعتدالها الذي ذكره بقوله لأنها لا يكون من النعم وإنما لم يعرض لبيان
الظهور، وثبت المثل بمشابهة بينهما في عبارة ثبتت إشارة إلى أنه يشترط من عند نفسه ولا
شابهة بينهما في الحقيقة وقد اختلف عن هذا المعنى من قال وزعم أن بينهما مشابهة بعبارة يحد
العبارة باب طلب أن يشرب الماء وغيره بمرته من غير أن يقطع المخرج قال أبو عمر والحال
شرب هكذا بخلاف سائر الطير فأنما يشرب شاة فشبنا وأما هدر من باب ضرب
يقال هدر البعير والحمام إذا صوت ولا يمكن مثل عليه لأن الحيوان لا يكون مما لا يكون
آخر إذا كان من جنس فيكون مما مثله إذا كان من غير جنس ثم لا يكون النعانة وإذا
تعددت أبحاث المماثلة صورة تحمل على المثل يعني هذا هو الظاهر من عبارة لا يمكن وأما ما قيل
والمثل المطلق هو المثل بصورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه لخروج ما ليس له مثل صوري
من تناول النص وفي ذلك العمل عن حكم الشرع وجه آخر ذكره المحقق بقوله ولا يندفع
كأنه معهود في الشرع قل في تقريره وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق لفظ
المثلان يرد المثل كرك والنوع والقيمة قال الله تعالى في فئان العدوان فمن عند أبي

عليكم فاعلموا بعدي عليكم والمردد الاسم منها اعني انما في النوع اذا كان
المتألف شيئا والقيمة اذا كان قسما بناء على انه مشترك عنوي ولا يذهب عليك
ان ذلك ما ذكره على كون المعنى العام مشترك بين الشئ المطلق والشئ بعينه القيد
معهودا في الشرع لا على كون الشئ بعينه معهودا في الشرع لا على كون الشئ بعينه
مخصوصه معهودا في الشرع فاشرح بمفرد الشئ نوع ومن تعذر ان يتفرد في
وهذا لان الشئ كما هو مخصوص فما فكذلك يتفرد في حقوق العباد قال انه قد
عليه بنبينا اعدي عليكم ونعم ما تعذر العمل على الشئ بصورة ومعنى كل على الشئ معنى كذا كذا
عنه حيث نعم ان الشئ كل في الآية المذكورة ان يكون كلام المصنف ايضا محتملا في لا يكون
المذكور على الشئ معنى بخصوصه فان قلت ليس موجب للتفرد المذكور ان يكون كلام المصنف
ايضا محتملا في لا يكون المذكور شرعا بل جرحا له قلت نعم يلزم ذلك اذا كان القيد في
قوله كونه عايدا على كل على الشئ معنى وانما اذا كان عايدا على الشئ معنى فلا يلزم في ذلك
الي هذا الى ان القيد المذكور عايدا الى ما ذكرنا عوده عليه قطعنا في قوله او كذا كذا
بالاجماع يعني على كل التقديرين وكلاهما وكفى ذلك وجه العمل عليه وانما قيل معنى
في الشئ له صورة فلا يكون غيره مرادوا باليلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة و
الجماع وكلاهما غير جائز فلا وجه لانه على تقدير تمامه يكون وجه استغناء الشئ المطلوب
لاستلزام الوجه الذي ذكره المصنف بقوله ولا يمكن العمل عليه وهو خلاف ما اراده ثم ان هذا اذا
غادر عن ان ما ذكر في سياق التعليل لعل الشئ المذكور في النص على الشئ معنى بعد ما
ذكر في سياق التعليل لعل الشئ المذكور في النص على الشئ معنى بعد ما ثبت تعذر
على الشئ كطلق فلا مانع لتوابعه فلا يكون غيره مرادوا وانما قلنا على تقدير تمامه لان
قيل ان الشئ ليس مشترك بين المعنيين المذكورين ولا هو حقيقة في احد ما واما
في الآخر حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مطلق يتناولها بظهوره اذ لا يخفى في الشئ

الشئ حقيقة في الشئ بصورة ومعنى فلا مانع لقوله ولا هو حقيقة في احد ما بل ان الطريق المرادة
المعنى المطلوب غير متضمن في كل طريق آية وهو طريقة عموم الجواز وانما قيل في
المقدمة القائلة بالاطلاق ما يفرض لذات دون الصفات لا بنفي ولا اثبات بل هو
مطلق يتناولها فلو ادعى على المصنف حقيقة ذلك تحت كل فرد من أفراد المحتملات
كان ذلك على ذلك لاجراءه النعمانية عن النعمانية وليس كذلك بل هو حقيقة في
المطلق وبما في غيره والجماع بينهما بالاجماع فلا يكون غيره مرادوا بظهوره من
بقين الاول ان الملازمة القائلة فلا يكون ذلك اطلاقا ذلك لاجراء النعمانية من النعمانية في
معرض المنع لانه انما يجزى المذكور لولم يخرج عنه بدليل قد جرح بالاجماع فيبقى غيره داخل
فيه واستانان المقدمة القائلة والجماع بينهما مرادوا بالاجماع في معرض المنع بان يقال
ان اردنا بجماع الجواز المحض الذي اراده الشئ فان كان مرادوا بالاجماع غير سليم
ان اردنا بجماع في كل ما يجزى فاعلم ان الجواز ما يتنظم الجواز بمعنى الذي ذكره والجماع
بالمعنى الذي ذكره المتخالف او لا فيمنع التعميم لانه يتناول بالنظر وما ليس بالنظر وفي
صحة اي في اعتبار الشئ بصورة تخصيص لعدم تناوله ما ليس له نظر والعمل بالتعميم وكذا
النسخ اعم فائدة ولا يذهب عليك ان هذا وجه العمل على الشئ معنى مع قطع النظر عن
العمل على الشئ بصورة ومعنى فلا وجه لقطعنا على ما بين على ذلك التعذر ومن الوجه الذي ذكر في
سباق الانشاء عليه ولا ابتداء لها عليها بين شي ما يدل على عدم جرح العمل عليه فحقها ان
قبل التفرع بقوله فاعلم على شئ معنى في تمام التفسير بما الى هذه المقدمة ما قيل ان الشئ
لو كان من حيث الخلقة والنظر لاجتماع الجواب لانه لا يخفى على احد وما قيل ان الصحابة ر
حكموا بالشئ وهو النظر على فهمه فلا يحتاج الى تكليم جديد في كل حصول للاستغناء بكمهم
ولارسه في انشاء القول الاول للقول من ان الاحتياج الى التكليم في تعيين الهدى
لا في عين النظر بعد تعيين الهدى وهذا واضح لا يخفى ان شئ على ما قل في كل اختلاف

وشراب احد على الآخر قد جهر وايرد بالنص جواب عن قول الخالف لان العبد لا يكون
وواصلان البيان بقوله ثم من النعم ليس له حتى يتشبه في ذكره لا يستعمل فجزاؤه ثمة
من النعم الحش تشبهه انما يشبه في القيمة على تقديم ومن النعم بيان لما قيل والمراد منها النعم الحش
لان الجزاء انما يجب قبل الحش لا قبل الاهلي والنعم في اللغة كما تطلق على الاهلي تطلق على
الحش في ذكره ابو عبيدة والاصحى واباياه قوله ثم حد بالان المعنى اذا قوم ببلغت قيمة هذا
فانما قلنا في الجزاء من الاموال الشئذ فاما احتمال ان يكون قوله النعم بيان للمهدي على ان يكون في الآية
تقديرا وتأخير فلا ينبغي ان يذهب اليه وهم يعجزون عن شئ وهو ان يخرج من النعم الحش لانه
بيان جزاؤه قبل النعم وعلى ذكره الخالف لا يلزم ذلك الاختصاص نعم يلزم اختصاصه ببيان
نوع الجزاء على تقدم بيانه فعلى كلا التقديرين يلزم الاختصاص من وجه ومن ههنا ينشأ
مما ذكرناه التمام على ما قلنا في رد قول الخالف اعلم ان النعم لما للراعية واكثر ما يقع هذا الكلام
على ابل وجعلها انعاما وجميع كبرياء نعم كذا في الصحاح وفي الغريب الانعام مفرد اللفظ مجموع المعنى بدليل
تذكير الصغير في قوله ثم وان كرم في الانعام لعبارة سيكلم مما في بطونه وسي الابل والبقر والنعم قالوا
والعرب اذا افردت النعم لم ير يدوابه معنى الابل اما قوله سبحانه ثم جزاؤه مثل ما قيل في النعم فالعبد
على ان المراد به الانعام الي ههنا كلام وان شئت الاحاطة بجواب السؤال في هذا المقام وزيادة
بسط في توضيح الكلام كما ستعلم على عليك من الكلام فنقول بعون الله العباد ثم جزاؤه مثل ما
قيل في جزاءه جميعا اي عليه جزاءه على ما قيل او مواجب جزاءه وقراء عباده جزاءه مثل ما قيل وترغيب
مثل ما قيل على الاضافة وهل جزاءه مثل ما قيل نصيب مثل ما قيل ان يجرى مثل ما قيل ثم اضيف كما تقول من
ضرب زيد اغتصب من ضرب زيد اقرء السميع على كل قرءا محمد بن معاذ فجزاؤه مثل نصيبه ما
يلعب جزاءه مثل ما قيل والمعنى في الكلام احد وعلى قرءا الاضافة تكون الاضافة بيانية او يكون المثل
بدلا او متعيا وبنت جزاءه المقتول بطريق كناية فاما قلنا ذلك لان الاضافة اذا كانت متعينة
ولم يكن المثل بدلا ولا متعيا يلزم ان يكون الوجه جزاء المثل المقتول لان النفس المقتول والاول

له والمثل في الظاهر ومن النعم بيان له عند محمد والاشعري وعند ابن خنيفة وابي يوسف البقرة ومن
النعم بيان لما قيل فيكم بصفة جزاءه او لمثل او حال من احد ما للعامل من الطرف اي الجزاء لقوله
فجزاؤه وعدا بتفسير الصغير باو بدلا من مثل انما انصب ومن محله اودا جزاؤه حال منه والعامل حكم وهذا
على قول محمد والاشعري او حال من الصغير والعامل في المثل من معنى النفل ومن الحجج اودا من الجزاء او
المثل وعامل الطرف وهذا على قول ابن خنيفة وابي يوسف ومعنى الآية على الاول ان عليه جزاء الظاهر
من النعم حاكم عدلان يكونه عدا او حاكم عدلان الجزاءه حال كونه عدا ومعناه على انما عليه جزاء
هو قيمة المقتول من النعم حاكم عدلان بها حال كونها هدايا يباشر المقتول في هذه الحالة او حاكم
عدلان وحدها فيها حال ان مترادفان ويراد عليه البقرة البقرة عدا يباشر في تاويله ان يعقد
حال كون المشترك بها عدا يباشر يعقد ذلك فالمطابق لظاهر الآية هو المعنى الاول على ان يكون
المهدي تميزا او بدلا من تخصيص الجزاء بالمهدي والكفارة بالطعام من ان الشئ جزاء او كفارة
بالاجماع تقتضي ابو عبيدة وفي بعض النسخ ابو عبيدة واما ابو عبيد فهو مسمى بل الشئ يعني من يتم
قربان موطنه لم قال لازمه في التهذيب وكان ابو عبيدة محلا للتعريف في مقاييس
الاعراب وكان ستماني رايه سعي بنشر مثالب العرب باسما لكل غث ودين فهو مذموم من
هذه الجهة تعرضت له واما ابو عبيد فهو القسم بسلام كان دينا فاضلا عالما فقيها ساسكينة
معنا بعلم القرآن وسنن النبي ومواليه في تفسير الغريب والمعنى المشكل المستحق قال
الازهر اخبرني ابو بكر الايامي عن شمر انه قال ما لعرف كتاب حسن من مصنف ابى عبيد وهذا
غير واحد عن الحسن بن ابراهيم الخطمي قول اكثرنا اصحاب ابو عبيد ومن هذا الغصين ثمران الماصح
هو الكدون الاول كما ذكره من قال لو كان المراد ان كان من حق الادب ان يذكره بعد الاهمى لانه
شيخ ابو عبيد ولا عبرة فيما نحن فيه كما ذكره انما العبرة بكونه في النفل والمراد بباروي جواب
من شك الخالف بالجزء الاخر فقوله باروي يظلم المروءة ومنه وعلى العبادة رقة ومنه على النفل
قصره كما من قصرة على الاول التقدير دون ايجاب الميعين اذا ما ذكر بين الضيق والاشارة والابن

الذخيرة والبدنة وبين حمار الوحش والبقرة وبين السميرج والبقرة خلقه الله تعالى
 الواسطي فكان لاداء منها ليس عليهم فقد رتبها ومن اقتصر في مقام التعليل على قول
 ما لم يبين الضيق والاشارة بعد تعميم المروي لما تشره فقد قصر كما لا يخفى ونظيره ما ذكره قوله تعالى
 في ليل المعز وبك العظام بالعلام وبجارية بجاوية فان مراده ايضا التقدير دون ايجاب
 المعين ومن زاد على ذكر قوله ولو لا ذلك لكان تقديره سم لازما في الازمنة كلها ولم يخ
 الي الحكيم الحكيم لو توقع الاستغناء بعولهم ورايتهم فكان غافل عن ان يعبرهم في الهدى بعد
 تعيينه بتعيين الحكيم او بتعيين المحرم نفسه على اختلاف اللفظ ذكره في الجزء ابتداء فاجاب
 لما ذكره من جملة ما ذكره في هذا المقام ان الفرق دابة غيره لا يجب عليه دابة مثلها مع
 اتحاد الجنس لعدم امکان المماثلة لاختلاف المعانيها فما ظنك مع اختلاف الجنس
 فاذا لم يكن البقرة مثلا البقرة فكيف يكون مثلا حمار الوحش وكيف يكون الاشارة
 مثل الظلي وبني لا يكون مثلا لثا مع اتحاد الجنس وفي هذا لا يخفى ولا اتجاه
 لما ذكره على ما قاله انهم لانه لم يقل بوجوب المماثلة بل قال بوجوب المشابهة في العادة والنظر
 حلا العبارة الشل على شل استعاطا فيه توسعا يرشدك الي هذا عبارة المظفر
 في قوله جيب في الصيد النظر فيما له نظير دون عبارة الشل وكما من غائب قولنا جيبا وافته
 من الغنم السقيم ثم اخيار الى القائل في ان يجعله هديا او طعاما او صوما على جيبه واداء
 اعادة لما افادة والزيادة عن ذكره او لا قبل يعني بعد ما ظهر قسمه الصيد حكم
 احكمين فاختار في ان يجعله هديا او طعاما او صوما الى القائل عند الشك في وقال اخيار
 الي الحكمين فان حكما بالهدي يجب النظر وان حكما بالطعام والصيام فعلى ما قاله ما يعني
 المثل من حيث المعنى وهو على وقوع ما ذكره المصن وانما قيل الاختلاف في هذه المسئلة
 في فصول اعد ما ان الواجب على المحرم القائل قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه عند ان
 والي يوسف وقال محمد والاشارة في يجب النظر فيما له نظير والثاني ان الذي الحكمين يقوم الصوم

ان الحكمين الضمير بان الحكمين في قوله تعالى
 ان الحكمين الضمير بان الحكمين في قوله تعالى

فاذا ظهرت قيمة فاختار الى القائل في قوله ما وعند محمد الى الحكمين فلا يوافقه لان الظاهر من تقدير
 الخلفية الاولى ان يعين النظر فيما اذا كان المقول ماله نظير ولا يكون الحكمين مثل فينبغي ان ما
 قال صاحب البايغ وقد نقلناه فيما سبق فتدبر فان حكما بالهدي يجب النظر قيل ان التخيير في
 في الآية انما يستقيم استقامة ظاهره بغير تحريف اذ اقوم ونظيره بعد التحويل اي لشئته بخيار
 واما اذا عمد الى النظر وجعل الواجب حده من غير تخيير واذا كان شيئا لا نظير له قوم في ثم يخترين
 الاطعام والصوم فبنيته على في الآية كما في الكفارة اليقين وضمن المتلفات فان يعين
 ما يودي به الضمان اليه دون المقومين وهذا اولى بان يجعله هديا عليه ما ذكره المصنح كراهة
 منقولنا من بسط هذه المقدمة في تقديم الوجه المذكور من طيها وقال في تقديمه بعد ذكر
 الآية بما كفاية فانه تجعل ذلك الي الحكمين بكتابة او فيكون اختيارا اليهما فقد قصر في لانه تفسيره ان
 التفسير على مطلق الاصولين على ان يقع عنه برهان الذي جرت في شرح الجامع الصغير
 لان الهادي في معمل لا يدرى ما هو ففت بقوله هديا فكان نصبا على التفسير فصار كما قال
 بحكمه وادعاه الحكم بالهدي في ثبوت ان المثل انما يصير هديا باختياره وحكمته انتهى وهو على مطلق
 الخويلين يميز من قال فان خيمه يميزهم ففسر بقوله هديا فكان نصبا على التفسير وقيل
 على التمييز حكمين على بغيره ولقد احسب من قال بان قوله هديا تفسير الحكمين في قوله
 يحكم واداد بالتفسير التمييز لان لم يصيب في قوله لان قوله هديا تفسير الحكمين كما عرفت
 ان هديا بغيره للتفسير به لا الحكم او مفعول الحكم على ان يكون بدلا عن اخيه محمولا على محله
 كما كان دينا به لا كذا كلف في قوله ثم قل اني هديا في ربي لي هو المصنفين وينا قنما كذا اقبل فغلب
 هذا يكون المعنى يحكم بالهدي ذوا عدل ولا ان النظام لم يمسح سابق الكلام كما لا يخفى على ذوي الاطلاع
 فالصواب ان يقال ان يكون بدلا من مثل محمول على محله يعني في قرارة الاضافة والمعنى يحكم بكونه
 هديا فليس المراد من المفعول ايضا ما هو من مطلق الخويلين من قال في شرح هذا المقال
 اي يحكم بالهدي هديا لم يعيب ثم ذكر الطعام والصيام بكتابة او يعني ما مضى على هذين الهدي

وهذا مستلزم القائلين كجبة الفهم وليس الامر كما فهمه فان جني الاستدلال هنا على
قاعدة اخرى وبما ان ما هو غير مقبول المعنى بعينه شرطه وقيوده وقد ثبت المص على هذا في قوله
وتحتمل قول الهدي قربة غير معقولة فتتقصر بكان وزمان فكان لا يرجع في حلاله الاية كذا
الاشارة الى وجه الاستدلال بالقول في هذه المسئلة المذكورة ويجوز ان الطعام في غير ما
سواء كان الطعام الاباح او الطعام الحرام كونه في مخرج الطهاري وتحتمل قول يعني ان
الحكم في الهدي ثابت على خلاف القياس فالنقل الوارد فيه لا يقدر من مورد فلا يجوز قياس
الغير عليه بحكم الحكم في الصدقة فانه ثابت على وفاق القياس وهذه المقدمة والتي ذكرها بقوله
فتتقصر بكان وزمان مما لا حاجة اليه في تمام الكلام في هذا المقام الا انه اذا اراد ان يبين جوابه فانه
زايدة قياس المقام وهي دفع السؤال بان يقال لئلا ان الحكم في الهدي على خلاف القياس فيخرج
الحاق الصدقة به بطريق القياس بين الحكم فيما على وفاق القياس فلم يجز ان يعلق لنا
فقوله اما الصدقة قربة معقولة في كل زمان ومكان ما به شبهة ذلك السؤال وقوله فتتقصر
بكان وزمان اشارة الى وجه نفع تقريره ان ما ورد الحكم منه على خلاف القياس كما لا يجوز
معهدي حكمة الى غير بطريق القياس كذلك لا يجوز تقدير حكم الغير اليه بذلك الغير ذلك لانه في
علي تقدير ورود الحكم على خلاف القياس لا بد من مخالفة شرطه وقيوده وعلى تقدير تقدير حكم
الغير اليه يثبت تلك الشروط والقيود ثم ان لقوله فتتقصر بكان وزمان فائدة اخرى في بناء
جوابه واما قبل ان ينش في الصدقة وهو قوله او كفارة طعام مسكين مطلقا من قبله
والمكان والاصل في المطلق ان يجري على إطلاقه الى ان وجد ما يقدره الزمان والقياس والاصل
ذلك لا تفرقة موضعه ان يقيد المطلق بفتح والقياس لا يصلح ما سأل في جواب
عن شك المخالف غير ما ذكره المص ومن لم يقتضه من شرح الكتاب من قال وقيل ان
ضعيف من يقولان حد ما ان ما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقيس والثاني ان القياس
انما يصلح اذا لم يكن القياس منصوصا لا طعام منصوص فلا يقع وهذا الوجهان في ضعف قياس

ما لا يفرق بين موضعين
ما لا يفرق بين موضعين

قياس الخضم انجما خاطري في هذا المقام وقد عرفت ان ما ذكره اوله والذي ثبت عليه المص
في صد الجواب عن شك المخالف بقوله الهدي قربة غير معقولة فاما ما ذكره ثانيا فانه عدم
الفارق بين المنصوص وهو حكم الطعام وغير المنصوص الذي في الخلاف وهو وصف جواره
في غير كونه والصوم يجوز في غير مكة اي لا اختصاص له بالمكان كما لا اختصاص له بالزمان لانه
قربة في كل مكان وفي كل زمان سوي الايام التي نهى عن الصوم فيها وان النقل الوارد فيه
وهو قوله او عدل ذلك صياحا مطلقا والاصل في المطلق ان يجري على إطلاقه ولهذا يجوز قياسا
ومتقارنا على ما نقل عليه في شرح الطحاوي فان وجه الكوفة اجزأه عن الطعام تفرع على قوله
والهدي لا يبيح الأكلة وبما كان الظاهر عود الطهارة في اجزائه على الذبح وهو ليس بصحيح
المعنى المراد بقوله معناه اذا تصدق بالحكم ونسب على ان في الكلام مقدرا لانه حقيقة قول
تاويله لا دلالة في الكلام المذكور على المعنى المذكور وليس للتقدير قربة ظاهرة وفيه
وقد اجمعت الطحاوي بان يصيب كل مسكين من اللحم ما يبلغ قيمته نصف صاع من بركبان
على كفاية العين في مناشطه اخر لا بد منه في صحة الاجزاء المذكورة قد اهل المص والفقهاء
وذلك لانه لما قام مقام الطعام ونحوه شرطه التفرع فكله ايضا قام مقامه بخلاف ما اذا
ذبح بكم لان جواره من حيث الهدي لا من حيث الصدقة ولهذا سقط الاجزاء عنه بخ
الذبح على ما بيناه فيما سبق وهذه الاية في جوب التصديق اذ ذبح بكمه ايضا لا علاقة
بعين الذبح بوجوبه باعتبار انه صار منه خالصا بمنزلة الزكوة حتى اذا ملك من غير صفة
الذبح شيئا لان الاراقة لا تنوب عنه تعليل لما نقله بقوله معناه ان من صرف الكلام
المذكور عن معناه الظاهر وهو يكون الذبح نفسه ثانيا على الطعام وبما قررنا به
ان الضمير في عنه عائد على الطعام لا على الهدي كما سبق لي واما الساطرين في هذا
المقام وكانهم زعموا ان الاراقة انما حلت في اللحم من يوفى عن الهدي ولا يكفي في
فان تمام حكم الهدي بالاراقة اهالة لانيابة كيف والنيابة تقتضي القدر ولا تعد

ما لا يفرق بين موضعين
ما لا يفرق بين موضعين

على ذائق الشافعي لها من اكله كانه كان الواجب من طعام كمين ليخاف ان كان النسي
في الاصل ان طعام كمين بان قتل ما لا يبلغ قيمة طعام كمين كالسبع وبع العصفور فهو
خير من ان يطعم ذلك العصفور ومن لم يصب يومه ما كان اذا فضل من الطعام اقل من الطعام اقل
من طعام كمين فاقطعنا من ان الصوم اقل من يوم ثم شروعه وكوجرح صيدا او شقوه
او قطع عضو منه لو اتام الجرح ونسب العضو سقط الضمان عندنا في حقيقه ومحمد وعندنا في
يلزم صدقة الاكله في المتوسط وفي البدائع ان الدماء الجراحه وبشر الصيد لا يسقط الجوار
لان اجزاءها باطلاق جرح من الصيد والاندال لا يبين ان الاطراف لم يكن بخلاف ما اذا جرح اربعا
عاندت جراحته ولم يبق لها اثر الاضمان عليه لان الضمان هناك لما يجب الجبل الشين وقد
ارتفع انتهى ولومات بعد جرحه من كله لان جرحه سبب لموته فيقال به عليه ما لم يجره ولو غاب
ولم يعلم حاله يلزم جرح العبد صلبا لعق العباد فخرج عن حيز الاستماع ودخل في ذلك الخبر
حيث لا يبعد احد على التصرف فيه لان قوت عليه الامن بتعويضاته الاستماع وعلى الجرح في
الاول والرجل في الثاني وبالدخول في الجرح لا يحصل الامن اذ لا بد من الخروج لطلب الموت فلم يصب
من قال في صده وشرح هذا المقال والامتناع قد يكون بالطيران او بالعدوان او بالدخول في الجرح
ثم ان ما ذكره اقرب الجرح من الشرح ومنهم من قال لانه انما لا ينفذ لان الصيد هو المستمع المتوجس
باصطلاحه ولم يبق بعد تنق الجناح وقطع الارجل تمتعافه في كفاف الصيد بغير قيمة ولم يد
انه وجه آخر في الجناح في الصورتين المذكورتين وهذا امر ويمن علي وابن عباس قد وتول
الصعيد يرف في مثل هذه اما لا افضل فيه للمراي محمود علي السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
صيدا يقال هو على عرض الوجود اي على مكانه من اعرض له كذا المكنة استكنة احتياطا للاصباط
في اللغة هو الخفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس على الموت في المأثم واجاب الخبرا عليه في البين
كذلك يقع في المأثم على تقدير كونه صيدا فخرج من البين فخرجت عليه قيمة قاله بالبدن
في الشريط فان كان فيه فخرجت ان علم ان كان ميتا قبل ان يمس فاشي عليه وان علم انه جازل

والمعروف

قبل ان يمس في حال الاكل على ذلك فالبسيت نزلت كما هو من قال والباي صيده كان حلالا
بما لم يمس على الكسرى يضاف اليه وامس قال فين في حاله اي يضاف بالوت عليه اي على
فقد اضاف في تقديره اضاف وعلى هذا الاستدلال الي قوله احتياطا لعق العبد في الصورة المذكورة
على هذا الاصل وهذا الاخذ بالاحتياط في جوار الصيد قبل على العباس والاستحسان ولا يخفى بعده
ثم انها في الجنين لان جوارهم غير معلوم وما الامام فيجب فيه قايما كدستنا فعليه يمينه لان
الغضب سبب صالح لموته بخلاف من ضرب بطن المرأة فالت جنتا ميتا ثم ماتت ميتا يجب
ضمان الامام ولا يجب ضمان الجنين لانه جرح من وجهه ونفس من وجهه وضمان العباد ولم يمس على
الاحتياط فلا يجب بالمثل وجرح الصيد كونه من حقوق الله ثم يمس على الاحتياط في جرحه فيقتله
النفسية واوجبنا جوارها فانما لم يجب في المثل لانه ليسا بقائمة البض ايضا لان ضامه ليس
لذا قبل باعتبار نسبة الغرض ولهذا لا يجب الضمان اذا كان ماسدا واذا وجب ضمان الغرض لا يجب
ضمان البض بخلاف ضمان الغضب فانما لانه ما فقتله وليس في قتل الغراب ما اطلقه ينظم
قتله في الاحرام وقتله في الحرم على وفق ما ورد في الحديث والفارغة المذكورة في الروايات مما رواه
لم يذكرها الحسن في سابق ولم يمسب لانها علم في النفس حتى عبر عنها في بعض الروايات بالقوة
روى ابو داود عن محمد بن ابي عيسى عن عمار بن قيس عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
والكلبي عن العوفي عن ابي داود عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
العوفي وقال حسن لقوله عزم من عبادته الحديث عليه ما وقع في الحديث بين العبيد بين
منس من النواصق يقتل في الحل والحرم والغراب في الحداثة والعقرب والفارغة والكلب العقور
في النظار المسلم الحية بدل العقرب والبايع بينهما فان ورد في حديث اخر لم يمس عن ابن عمر
قال حدثني احدى نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قيل للحرم ذلك الحية وذا فيه الحية قال في الصلوة
ايضا وروى صاحب السنن بسنده الى ابي صالح عن ابي هريرة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
فقتلهن حلالا في الحرم والعقرب والحداثة والفارغة والكلب العقور وفيها ذكر سابقا من حديث

في قوله احتياطا لعق العبد في الصورة المذكورة
على هذا الاصل وهذا الاخذ بالاحتياط في جوار الصيد قبل على العباس والاستحسان ولا يخفى بعده
ثم انها في الجنين لان جوارهم غير معلوم وما الامام فيجب فيه قايما كدستنا فعليه يمينه لان
الغضب سبب صالح لموته بخلاف من ضرب بطن المرأة فالت جنتا ميتا ثم ماتت ميتا يجب
ضمان الامام ولا يجب ضمان الجنين لانه جرح من وجهه ونفس من وجهه وضمان العباد ولم يمس على
الاحتياط فلا يجب بالمثل وجرح الصيد كونه من حقوق الله ثم يمس على الاحتياط في جرحه فيقتله
النفسية واوجبنا جوارها فانما لم يجب في المثل لانه ليسا بقائمة البض ايضا لان ضامه ليس

السبع الحادي عشر فيها وحده الاحاديث كلها على غير العدد والجمع فيها في حديث
 ذكر فيه عدد النسخ لم يوجد ولا وجه لافتراف لاسطق العدد المعداد وقد قال م انما ذكر في
 لتعليق في الحديث السابق ذكره خلوع لادلائل على عدم اجزائها ذك ان كان القتل في المأثم وقد
 ان الاطلاق الواقع في المسئلة لتعلم القتل في الحرم والقتل في المأثم فلا بد من فهمنا كذا في
 الحديث الاول تطبيقا للدليل على المدعى ولا كان الحديثان المذكوران ككثير من كذا الذنب
 وهو مذكور في المدعي حتى في تمام التعليق اي بيان ما يدل على جواز قتله ايضا في الحرم والمأثم
 قوله وقد ذكر الذنب في بعض الروايات انا ديه ما اخرج الدارقطني عن ابن عمر هذه العبارة قال لم
 رسول الله لم يحرم قتل الذنب والفارسة والحداة والعذاب ورواه ابن ابي شيبة في مسند
 مقتصر على الذنب وما اخرج عن عطاء قال قتل المحرم الذنب بكل عدو فيه ما قيل وما اخرج الطحاوي
 عن ابن جهم ربه قال فيه وكيفية والذنب والكلب العقور وبعد التفصيل في السب في ما قبل
 اما الذنب فلم يذكر في الروايات العتيقة في كسب العاديت وهذا لم يوسج قديما مبتدأ على رواية الطحاوي
 الآتي انما ذكر في شرح الآثار بقوله الكلب العقور هو الذي يعرفه العامة ثم قال ان قال قائل
 يخون قتل الذنب قيل للاق البني ثم قال خمس من الدواب يقتلن في الحرم والمأثم ذكر
 الخمس من فذكره الخمس من فذكره الخمس من فذكره الخمس من فذكره الخمس من فذكره الخمس من فذكره
 لم يكن لذكر الخمس من في رواية الكرخي يباح قتل الذنب للمحرم ابتداء وجعله مثل الكلب
 في محضه واختاره صاحب الحداية وظاهر الحاشية بين رواية الطحاوي في شرح الآثار وبين ما
 اخرج عن ابن جهم ربه ثم ان التعليق الذي ذكره بقوله لاق البني ثم غيرنا على استغناء
 بعون الملك العللام وقيل للمأثم الكلب العقور هو الذنب نسب هذه القول في بعض الروايات
 الى ابن عمر وقيل للمأثم الكلب العقور هو الذي يعرفه العامة ثم قال ان قال قائل
 الكلب العقور يقال لكل ما فرحت القتل لتمام افعال عطف على قوله قتل في المأثم والذنب
 الذنب في معناها كذا في المصنف هذا حيث جمع بينهما في الفصل عند بيان ما كسبه رسول الله

في قوله

اعم يوم بعد التفتيح على نهج من ينسبها على انها واحد كما ومن لم ينسب لرجوز ان يكون ذلك
 بناء على رواية ولم يدانح لا يكون وجه التفتيح بالعدد والمذكور ثم ان الجمع فيها في رواية يقع وذكر
 كل منهما في رواية منفردة عن الآخر لا يدل على جواز الجمع بينهما عبارة لاحتمال ان يكون المراد من واحد ما هو
 الآخر كما روي عن ابن عمر فذكر لا يقال في الحاق الذنب بالكلب ولان نظرا في معنى كذا
 السباع ايضا كما قال الشافعي لا نأخذ في بيان ما ينسب الحاق والكلب بالخراب
 اعادة بانافذة والذي ياكل الحبوب خبثا لاصفة فكان موضع ضمير فصل ولو قال الاتبع الذي
 لكان يولي ويحط صوابه او يحاط اذ لا حاجة لتعم الخلق لاكلها خالصة وفي البداية قال ابو يوسف
 الغراب المذكور في الحديث الغراب الذي ياكل الحبوب او يحط مع الحبوب هذه النوع هو الذي
 يبتدى بالاذن انتهى واخره عن الغراب الذي يبتدى في الحبوب من قوله حيث قال فيما اخرج ابو داود
 عن جندري ويرى الغراب ولا يقبله وحمل الترتيب على غير الاتبع الذي ياكل الزرع وانما يبتدى في
 وانما اخره عنه لانه يجب الضمان بقبوله والتعليل الذي ذكره بقوله لانه يبتدى بالاذن حقيقة ان
 يذكر عقيب بيان المراد من سبق لانه سبق بقوله فانها بدييات بالاذن فكان ذلك
 مفسدة السؤال بالغراب لان ابتداءه بالاذن ليس كابتداء الحداة به في الظهور لانه لا يبتدى
 غرابا هذا انما يدل على انه غير متبني عبارة بغير احتمال ان يكون متبني ولانه قد يقول
 ولا يبتدى بالاذن قيل فيه نظر لانه ايضا يقع على دلالة وهو وجه كون الغراب الاتبع مبتدئا
 بالاذن قال في البداية وعلة ابا جهم في رواية في المأثم لانه يبتدى في الحبوب من قوله
 الابتداء بالاذن والعدو على الناس فان من عادته الحداة ان يغرب على اللحم والكرش والعقرب
 يقصده من بلدته ويتحرج وكذا الكية والغراب يقع على مبر البعير وصاحبه قريب منه والفا
 بسوق اموال الناس والكلب العقور من شأنه العدو على الناس وغيره مما يبتدى في
 ابتداء من حيث الغالب ولا يكاد يحرب من قبلهم وهم المعلنون موجود في المأثم والذنب في المأثم
 والمخرج فان ورد النص في كذا الاشياء وروايات هذه دلالة على انها كلامه وفي قوله وهذا

كتاب غرائب الحديث

المعنى موجود في الاسماء محل بحث لانه على قول الثالث في خلاف قولنا على استيف
عليه باذن الله تعالى اي الكلب العقور وغير العقور سواء يعني في الحكم المذكور في قولنا
لان المعبر في ذلك الحكم هو كونه من جنس الكلب لا من خاص نظام وجب الاعتبار و
عدم كونه صيد لعدم توحش طبعه جميع الاصناف وجب الظاهر ان عليه الاباحة بغير اعتبارنا
انما هو سبب في التصريح به من الجنس لا بالادبي لكونها من جنس الصيد ولما لم يعد
منها ما لا يتبدى بالادبي من الادبي وتقييد الكلب بالعقور للفضل بين ما يتبدى بالادبي وبين الذي
لا يتبدى به وبجهد التفضيل بين ما قيل فيه نظر لانه يعنى الى احوال الوصف المنصوص عليه ويكون
عقور ام جعل الى وجه ترجيح الرواية الظاهرة وقد عدل عن ذلك لاجل العوالم من تصدي الجواب
قائلا انه ليس لتقييد الظاهر الا اعتراجه بالادبي من الادبي ولم يرد ما ظاهرا كان
الوصف المذكور للصيد وما ذكر في تعليق تلك الرواية من اني شيفه بقوله اما العقور نظام لانه
ور وفي الحديث وانما غيره فانما يجب فيه الجواز لانه ليس بصيد لعدم توحش وزعم انه في غير ذلك
الكتاب حيث خص ايراد النظر المذكور به على ان يفتح عن قوله توبه تخلص في الكلام فصورنا
في تخلص المرام لما عرفت ان ما اورده تفصيل احوال المص وكذا الفارة الاحادية والوحشية
سواء لاطلاق ما في الحديث لعدم الفرق بينهما في الابداء بالادبي فلا يخالف فيما بين الروايتين فلا وجه
لنظم ما مع الكلب في سباق واحد لانها لا يتبدى بالادبي هذا صريح في انه لا عبرة في هذا
الباب بكونه صيد اذا لم يوجد فيه وصف الابداء بالادبي في هذا المقام كلام تعرف لبعض
المقصدين شرح الكتاب حيث قال فان قلت ما وجد اعمال هذا الحديث وهو خبر واحد في بعض
عموم فوك انه لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فهو باطلا لا يتناول الصيد والمودبة وغير المودبة فلا يوجب
تحفيض عموم كتاب بحج واحد ابتداء لما عرفت قلت خص هذا العام ابتداء بالنسب العقلي
وهو قوله انه اصل لكم صيد البحر لانه جعل النابح يجعل كل ما وردا معا فيجعل خصا لاجل صيد النابح
تخصيصا بالاعتناء فكيف بالنابح الواحد ونقول وهو الوجه الاصح ان هذا الحديث حديث مشهور

في بيان

وليس بخبر واحد على ذكره في الاسرار فيجوز الزيادة على كتابه بما يشتهر
الى هذا كلامه لانه لم يصح في قوله لانه لا جعل كل ما وردا معا فيجعل خصا لانه يخالف ما تقدم
في الاصول من النابح حيث حكم التعارض في قوله ما ناوله لانه لا يقتضي بصود ولا تدخل في هذا المعنى
بقوله ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولما اقبل على ان النابح وان لم يدخل في هذا المعنى بما ذكره لكن
من جنس قضاة الصيد وهو ايضا محرم موجب للبحر اذ اترك دفعه بقوله وليست بمؤلفة
من البهائم فلا يكون من قضاة الصيد بل هي من جنس ما ناوله لانه من هدم الحرمة الموجبة للبحر
عدم الحرمة اصلا حتى ثبت ما ذكره من نفي نفي في قولنا فاحجب لتدارك هذا الى زيادة قوله ثم نفي
مؤلفة بطباعتها فيقول قائلها ولما كانت هذه المقدمة ثابتة لاجل بعد نفي الحرمة الموجبة للبحر وهو
فوق رتبة عطفها على تقدم بكائه ثم ومن لم يثبت له نعم فاحجب ايضا لبيان عدم وجوب الجواز
فقال بدل قوله لا يقتل قتلها فلا يجب بقتلها شيئا وما لا يؤذي لاجل قتلها وهذا صريح في المنع عن القتل
المذكور ما قلنا اما قاله ولكن لا يجب الجواز للعلة الاولى اراد بها انتفاء موجب الجواز ولا تعدد
انما السبق في موجب الجواز فلم يجب من قال سماه عليه واحدة مع النابح في معنى علقين لانه ذكره
في موضع السبق في موضع السبق يكون العلل الكثيرة بمعنى علة واحدة ومن قبل ذلك اطلعت
بمنظرة فلهذا علة واحدة واصاب في ذلك ان الحكم فيها واحد ومن زاد قوله على هذا فقد افاد ان
اذا قتل الملقاة على الارض لا يلزمه شي فلم يجب في اطلاقها من باب الجبهة ثم ان الجواز ليس منحصرا
في القتل بل في القاء على الارض ايضا موجب لوجوب اخذ من راسه او من موضع آخر وروى الحسن
بن زياد على اني شيفه انه قال اذا قتل الحرم لانه انما ما الحكم كره وان كانت اثنين او ثلثة اظلم فبعض
من الطعام وان كان كثر اظلم نصف صاع بصدق ما شاء تنكح من طعام هذا على ما في
قوله الله ويري في فخرج منكم لانه ما سئل عن نكاح الذي على البدن نفي ازالها ارفقا
وقضاة تنكح الجوزة على سبيل الاباحة قال فخر الاسلام البزدي في فخرج النابح الصغير
وثبت بما قاله من انما يعني بما قال محمد في النابح الصغير حيث قال اظلم شئنا انه جزيه ان يقدم

في بيان

شأنه على سبيل الاباحة وانما قال هنالك ان الثابت بما قاله في الاصل اعتبار
تملكه لانه قال قد صدق بشي لان ايجاد من صيد البئر عندهم هو العلم بالحق
والدليل عليه قول عمر بن الخطاب وعنه في الماء وعن ابن عباس انه من صيد البحر قال الصيد قد
اعتبر في هذه القيدان الامتناع انما يشي عن التوحش حاله وكونه مقصودا والمجلب
النفع او لدفع الضر وقد عبر المص عن الاول بقوله لا يمكن اجدده الاجيلة بينها على ان
من الامتناع التعذر في اجملة لعدم الامكان وعن الثابت بقوله وبصد الاخذ فان
ما لا نفع فيه ولا حاجة اليه لا يدفع الاخذ لقول عمر بن الخطاب روي ان اهل مصر اصابوا
جواذ كثيرا في احرارهم فجعلوا يصيدون مكان كل جراداة بدرهم فقال عمر رضي الله عنه
كثيرا يا اهل مصر خيرة جراداة في مثل السحابة بضم السين وفتح اللام وكون
لها نوع من حيوان الماء معروف وقد يكون في البئر قال الفراء المذكور في السحابة
الفيلم والاشي في الغيبة هي السحابة فتدبير ما في قوله لانه وفي قوله اخذه تناوب
المقتول لانه من الهوام والحشرات الهوام جميع ما في كل حيوان ذوات دم قد
يطلق على مؤذن ليس لهم كالقطة في حديث كعب بن عجرة والحشرات جميع حشرة
قال صاحب الديوان من صفار دواب الارض فاستب انما فاس جميع خنافس
بضم الفاء وفي كتاب الجوهرة سميتها ابن دريد بالضم والفتح وهي دويبة سوداء
البرج قاسية على الخنافس وجعلها مستقلا على اول عليه قوله ولانه يمكن اخذه من
غير حيلة ولا وجه له لا تخاليفت بعضه على بل ثبوت الحكم فيها ايضا بالوجه المذكور
في الكتاب بالصلوبان يقول بما قال غيره كالخنفس وكذا لا يقصد بالاحد فلم
يشترع فيه الزجر ولا اعتبار هذا القيد شرع فيه الزجر لان اللب من اجزاء الصيد قبل
لقوله لا يفتكم ما في بطونها وكذا للثبوت في بعضه في نظر لان دلالة على ان اللب من بعض ما في
بطونها ولا يشترط ان اجزائه للصيد كيف والغضلات ايضا ما في بطونها وما مثل هذا

هذا يد على سنة ما من قال لان اللب من صيد من يحل الصيد فان الذي ان يتولد منه كالبقرة
كله لو قال فاعية بكذا قال غيره لكان اولى لعدم ظهور وجه شبه ما تقدم فاما اعتبار الجواز
بالكل فيما يجزئ الثمان ساع شايح كالسباع ونحوه السبع اسم لكل يختلف فيه جاز
فان عادي عادة فينظم جوارح الطير والفيل والفرس والمردس ونحوه ما مثل السمور والدين والتمك
والغالب فلم يصيب من قال ما بالسباع البعوض والاسماك والعهد والبازي وراذله ما القرد والفيل
وكذا لم يصيب من قال السباع سباع البهايم وحمل غدا على سباع الطير وقال الثاني ان
الجزء الاثني جبت على الايداء وانما اجزاء عنده في مثل السبع سواء كان ما كوال اللحم كالضبع وغيره
ما كوال اللحم كالذئب قال صاحب الخياطين في شرح قول صاحب المخطوطة في مقالة الثاني وما على
الحرم في مثل الضبع مبتدأ شئ وفي كل السبع في اللحم فضا او سباعا او لاشي عليه عنده وعند
الجزء وانما وضع في قوله مبتدأ اوله ابتداء السبع بالاذي فاعية لاجزا عليها ما عا الا على قول محمد
وزفر من السوط الكبرى فاستبدت السبع على ما ذكره السطيم والشرع خطر بالي اشكال
وهو ان اللب عند الثاني نجان الجواز فاجب بطلان صيد ما كوال اللحم ولا يجب عليه ما كوال اللحم والضبع عند
ما كوال اللحم كما ذكر في صيد هذا الباب فكان ينبغي ان يجب عنده الجواز وسبع هذا قال لا يجب الجواز
في المسوط فحدثت فيه ان لا خلاف بيننا وبين الثاني ان الجواز يجب قبل الضبع على ما كان الضبع
عنده ما كوال اللحم وعند ما هو من السباع التي لا ينالها الاستئناس ففكر انما في فزعبت بينهم
ففرع عايتهم ان في شاة وتفتحت من القول فلم يكشف الشبهة وكانت قد وجدت في
كتابي الاصحاح الثاني في اسم المذبح ان صيد البعير من الدواب والطير على غنمه اضرب بها ما يؤكل لحمه
ويؤذي ولا يجب على قائل الجواز ومنها ما لا يؤكل لحمه ولا يؤذي ولا جواز فيه ايضا ومنها ما يؤكل لحمه ولا يؤذي
وعلى قائل الجواز قلت فعلى هذا الضبع ان كان ما كواله كونه مؤذيا بطبيعته فلا يجب الجواز بونه ما
البعير في المسوط من فاشا الذي للبلل العلة عنده في انتفاء الجواز كونه مؤذيا فيخرج اللحم على هذا التام
انتي فالتك السبع عبارة الايداء الغنم دويبة قلت بل جدي تال على نكت استقلالها العلامة

صيد البعير من الدواب
والطير على غنمه

الرتبة حيث قال في تفسير قوله ان الذين يؤدون الله ورسوله وحقيقته اذا اذبحوا
 في رسول الله هم الذين يؤخذ منه العروة وسمي باللفظ وتركيبه فقلت في الفواقر
 المشبهة يعني ان عبارة المشتكى وان لم تكن مشابة لها لكن دلالة متساوية لها فقلت
 وانظر فيه لانه لا يدع عليه حتى يلزم ابطال العدد وعبارة دخلت في هذا المعنى وكن اسم الكلب
 يتناول كان حقدان يقول ولان اسم الكلب لا كما قال غيره لانه وجب ان لا يذكر ان في قوله
 ان اسم الكلب يتناول السباع والكلب من الفواقر انما هو بالحدث وعليه يكون التناول
 عبارة ومن زاد على هذا قوله والمراد به اي بالكلب المذكور في الحديث المذكور السباع والكلب
 المعروف لانه غير موزني فقد انى بالاحاطة اليه تمام المرام بدون بل انى بما لا وجه له لان بناء
 الفعول عن توصف الكلب المذكور فيه بالعقدور ليس كما يجملها والكسر القدر منه اسم الكلب
 لانهم كانوا يشبهونه بالعد يقال هذه الشئ كلبه باسمه اي بقدره يعني بحجبه كما تقول برقة
 لغتسى به لشدته الاية اي تقوم لما دعي عليه من ان يلب قال الله لم يسلط عليه كلبان
 كلابك فسلط عليه اسد ومن الناطرين في هذه المقام من قال في شرح ذلك الكلام
 يعني ان النبي اسم كسني الكلب العقور وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي وليس
 بصيد فكان المراد ما يكلب اي يشد تشبها لاسد والهدم والتمزيع وغيره فان كان
 الله تعالى لا يقتلوا الصيد وانهم محرم الا ما كان موزنا ولو كان الضف هذه الضيف لاشبهوا
 الا ما كوال اللحم فكذلك هذه افقدا خطا في زعمه انه لو كان الضف لوجب المذكور لم يتناول الا ما كوال
 اللحم لان بناءه على ان الاذي من خواص ما لا ياكل لحمه وليس كذلك لان منه ما لا يؤذي
 كالسور والبقا ثم ان قوله وليس المراد به الكلب المعروف فانه اهلي وليس بصيد
 استدل بالعبارة احدث فلا بد من دفعه في تمام الكلام في هذه المقام ومن لم يرض
 عند تقريره اجواب من طرف اصحابنا عن احتجاج المخالف ووجه دفعه ان التوصيف بالعقدور الي
 عن صرف الكلب عن المعروف قوله فانه اهلي كم كيف ولو كان اهليا لما ابتداء بالاذي لما جازي

في قوله
 في قوله

وهذه المخالفة اما ان يكون الكسني فيه عارضا ولنا ان السبع صيد لغيره
 من الناس وكل هو صيد شاول لا تقتلوا الصيد فيجب اجزاء بقله ثم ان كسني في كل اسم
 كوكوف ما عدم الفرق فيما ذكره بينهما والقياس على الفواقر منسوخ ارا وجوب عن نفسك المخالف
 بنا على عدلان بناء القيس وقد عرفت ان ليس كذلك لما في من ابطال العدد وفيه نظر
 فيست على انما ان مشابة الفعلية عاردا للمخالف بقوله قد دخلت في الفواقر المشبهة فانه
 اراد ان يقول ان في المشتكى تاء ولا بد بلع دلالة ولم يدركها كما ذكر قيا كيف وعبارة
 الدخول اليه ظاهر من رام ترسيم الكلام ونسيم المراد في شرح هذا المقام قوله وكذلك كانت
 لها دلالة لان الفواقر مما بعد وعليا وعلى ما شينا بالقرب سنا والسبع كذلك بعد
 عنا فلو كان في معنى الفواقر تسليق بها فقد اعترف بقصور ما ذكره المصنف في عدم وجوب عن
 نفسك المخالف لانه لم يدع عدم المطابقة بينك وجواب المصنف ثم ان حقدان يقول ما تعود
 علينا وعلى ما شينا لان ما ذكره موزع بينهما واسم الكلب لا يقع على السبع من قايضتنا
 ان اسم الكلب يتناول السباع لغة لكنه لا يتناول يعرف ملكا في اكثر ملكا من اللغة
 والملك اسكت لكه فكان العرف يكسلفظا ويقتضي على معنى آخر غير معروف وان كان البعض
 المعنوي يقتضي عليه لغوية العرف ورجاه على الغرض من قال اي قويا وارجح في هذا الموضع كما في انما
 لبناء على الاحباط والاحباط في ايجازها فقد اعطى خطا فاحش حيث زعم ان بناء ذكره المخالف
 من جهة الكلب على ما يتناول السباع ترك الاحباط بقوط اجزاء من قائل الكلب ح ولم يدركه
 ح سقط اجزاء من قائل كسني على قائل السباع عات على خلاف ما ذكره اصحابنا فانما يصح
 بالاحباط علبا لنا ولا يجاوز بقتية شاة الباء المتعدي وكما وزعفل لم يسم فاعله وشاة يرفع
 بالرفع لان المفعول به المقدي بخبره فلفظا على سائر المفاعيل بناء على ان لا يجره من ومن
 ان شاة بالسب فقدمهم والمعنى ايجازا وبقيته ما لا ياكل لحمه من الصيد وشاة هذا على ظاهر الروا
 وروى كوفي انه ينقص من الدم اعتبارا بما كوال اللحم تقهره انه لا حرم اصطفا ده صار كما كوال

في قوله

في قوله
 في قوله

هناك من يرى قيمة الغنا ما بلغت كذا هذا ما جامع من ذلك الاصطلاح والافعال كما توهم وفيه شبهة فارجو
 الزيادة عليها والان اعتبار قيمة لكان الانقراض جملته لا يخفى ما في هذا الوجه من القصور في التبيين
 فيما لا ينفص في من بعد العقل ثم ان قوله بجلده ما شرع الغفول عن التعميم في قوله ما كان السباع ربا
 الطير ومن زاد عليه لا يحتمل قال ولما ان قيمة باعتبار اللحم والجلد لا تزيد على القيمة وهو المعبر
 في حق الفان فكانت هي ان الكلام في غير ما كمال اللحم والوجه ما ذكره قاضي خان في شرح مجامع
 الصغير بقوله وان قلنا انما كان حراما موصوفا للغير باعتبار رارة الدم لا باعتبار رارة اللحم لا بد
 مأكول وبارقة الدم لا يجب الا بدم واحد اما في مأكول اللحم فارادة الدم وف اللحم فبقيت قيمة
 بالغنا ما بلغت وكذا في فنان الملكة فنان التلاف المال قوله باعتبار رارة الدم يعني باعتبار رارة
 دم الصيد في حالة الاحرام فمرجه الى ما قلنا ان وجوب الجواز فيه باعتبار معنى الصيد به لا باعتبار غيره
 اذ هو غير مأكول وباعتبار معنى الصيد يكون مرتكبيا مخطورا حرام فلا يلزم اكثر من شاة كسائر
 مخطورات الاحرام لا انه محارب كما في بعض السباع كالفيل لانه خارج عن معنى الصيد فلا يعتبر واما
 قال هو على وجه التعميم لقوله محارب لعدم صلاحية الاستئصال والافراغ من وصف المحارب ومن لم
 يشبه له قال ولا الاجل على الايداء فيه لان الامة لا معنى لا تقوم كشرعها وكذا نعلم ان لو كان للوف
 المذكور تقوم شرعا لكان اعتبارها محتملا هنا ولا يخفى فاده على من تأمل فيما تقدم به من
 قال بعد تقريره ما ذكر في الكتاب من قوله لا لانه محارب هو في حق اعتبار الجلبه واعتبار اللحم على
 تقديره يكون مأكول اللحم وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لان لحم الشاة خير من لحم السبع والضغ
 فتدبر في نظم كلامه وجوه الف ومنها عطف احد الاعتبارين المذكورين على الآخر ومنها السباعي
 تقديره لا يحتمل المقام ولا يحتمل ساق الكلام ومنها العصور الظاهر في تعليل بقوله لان لحم الشاة
 وبما يحل بمفاسد قلنا ان اكثر من ان يحيط به نطاق البيان واذا اصل السبع على اللحم يقال حال
 عليها اذ اصل عليه ويقال حال عليه اذ استطال وعدى وكلاهما ينسبان المقام واما حال عليه
 بمعنى ونش فلا يناسبه لان الوشوب بمعنى العطرة ففيه شبهة انه لا وجه لاعتباره في صورته

بقي مستثنى وهو ان الحكم المذكور غير مخصوص بالسبع فان غير السبع اذا اصل فقلنا لم يرد
 عليه ذكره شيخ الاسلام فلا وجه تخصيص السبع بالذكور لان المدحوم معتبر في الروايات اتفاقا
 واعتباره بعلية العول فيه يقتضي ان العطف يقتضي الاحتراز منه فقلنا ان في دفع صاحب الجلبه
 البدائع ان اعتبار الشاة المذكور في الحكم لم يرد ما هو في نوع مخصوص من السباع لانه
 يشترط مطلقا وذلك النوع هو الذي لا يشتد بالادى غالبا كالضبع والثعلب كونهما
 اما النوع الذي يشتد به غالبا كالاسد والنمر والعهد فلم يرد ان يقتل بداره وانما
 عليه في قلنا قبل ان يعود عليه ولا يذهب عليك ان هذا التفصيل انما ينطبق على من يشبه
 الشاة في وقته فوجب عليه الجواز قبل ما في الذئب والوجه ان الكلام فيما عدا الفوا
 المستثناة والذئب منها اعتبارا بالجلد الصالح فان قيمة ذئب اقل من صال
 عليه دفعا عن غف وقال ما اشتهر انا ذكرتها على العلوة وتعلما على الناس ولو كان الحكم
 دارا على نفس المقتل لكان هذا التعليل مطلقا ويجب حصول كلامه مثله ما وصل هذا اذا ورد
 في كلام صاحب الشرع يكون حجة ايضا وهذا التفصيل انما في ما قبل ان يتفحص الذكر لا يدل على
 نفي الحكم عما عداه فلا يصح الاستدلال بما آتينا من ذلك في خطاب الشرع اما في الروايات فتدبر
 وما ذكره في الروايات قول عمر رضي في هذا المثل غير ان خطاب الشرع لانه في الروايات فيدل ما ذكر
 في ردوه بان قول عمر رضي في هذا المثل غير ان خطاب الشرع لانه في الروايات فيدل ما ذكر
 واما الجواب بان الاستدلال انما هو بغيره وقوله رواية فيغيبه فبعيد عن الصواب لانه لا
 على ما ذكر في فله مجردا عن القول المذكور وهذا لا يخفى ان يشبهه على ما قلنا من فاضل يصيد
 لشرح مثل هذا الكتاب لا عن دفع الادبي ولا يرد على هذا اقل المحرم التعلل فانه يجب اجزا
 على القائل وان كان يرد لانه انما يفسر بغيره يعني فضا التفت ولهذا اذا وجد ما على الارض
 فقلنا ان عليه لانه موزون فلان يكون ما ذكره في دفع المحقق اولى مرتبة على شرطه قد
 قوله ولما كان ما ذكره في دفع المحتوم فالغا في قوله فلا يكون الوضوح كالقاضي في قوله ان

في كلام صاحب الشرع

فقد جئنا بحراما وحاصل ذكره تنكح بدلالة النص الوارد في الفواصق الخمس ومع
وجود الاذن بان الشارح في غير مكان اوتي كما لا يخفى الجواب المستنبط وانما تعامل حاله لا يجب
الجواب سببه جملة العبد فلا وجوب لعبادة بمختلف لان الحكم في الجمل ليعامل ايضا على ما
ما ذكره من طوعا ومنه ما فادهم بقى هنا حتى ومولن المقدمة العاقبة مع وجود الاذن بان الشارح
لا يجب الجواب لاعتقاده منقوصة بوجوب كفارة على من يقع العيب على المعينة لانه بالاذن من
الشارع على ما بين في موضعه ومع هذا وجب الجواب لاعتقاده منقوصة بوجوب الجواب على ما بين
على راسه بعد لانه ايضا بالاذن من الشارع فان وجوب الجواب فيه ايضا محال ولكن
دفع النقص بان يقال ان المراد من الاذن فيما ذكره الاذن مطلقا والوارد في الصورتين المذكورتين
الاذن المعبد بالكفارة ودعا الفرق بين مورد الاذن المطابق ونور الاذن المعبد على
الحرج لا يصح المكلف وعليه وجود الحرج بعبء تفصيل ذلك لانه الاذن اذا كان لدفع الحرج لم ينعقد
يكون مقيد كما في صورة اكل الخنزير فان شرب الخمر فيها احواد وصورة العيب وذلك ظاهر فان
الاذن في مثل ارتفاع الحرمة اذا كان لدفع حرج لم ينعقد لا بعبء يكون مطلقا كما في صورة يقتل
السبيح وانما قتل وتحتة يعني تحقيق الجواب بان الاذن في الصورة المذكورة مقيد فلا يرد
السؤال على ما ذكره النص لان بقاء الجواب مع من صاحب الحق ثابت بالنص فلا يقاس عليه
غيره لا يقال فليصح بطريق الدلالة لان الصورة في البصائر ليست كالضرورة في خلق الراس
لان الاولى نادرة والثانية كثيرة فبعد تمام جواب الجواب لا يتحقق ما ذكره اولها وانما قلنا بعد
لان قوله فليقتل عاقل على كل نظر لان الثبوت بالنص لا ينافي عن العتس عليه فلا يفي
تمامه ذكر العبد المذكور وبانه لانه لا اذن من صاحب الحق فيجب للفران لانه ائف لا اعتد
ولا يرد النقص بالعبء الذي حال بالسيف على شخص تقتله دفعا فانه لا ينعين والاذن لم يوجد
ما كذا لان عيبه قد سقط بما فعله بخلاف الجمل فان فعله لا يقطع العتة ولما الملية تغيرت
في الصورة بين نفس ومولن ماله العبد سقط بمجيء السبيح فقد من قبله فقد بهم وان اضطرر

الى فصل صيد اى فطر الى كل علم الصيد فيه حرج في بعض نسخ فطر القدرى لان الاذن بعد
بالكفارة بمعنى ان الاذن من الحي تهنه بعد وليس مطلقا كالاذن غير الاذن ان ثبت بقولهم
خمس الفواصق الحديث بالنص يعني قوله ثم كان حكمهم فيها اولى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك فانه وان ورد في الحلق لكن المعنى الاضطرار فاحتجناه ولان على ما
تأونا من قبل يعني على الجواب الذي ذكره فيما سبق بقوله والاذن نزل في العذر فان فيه بها على
الاحاق به دلالة والمراد بالبط يعني من القوم من البطالة كونه في هذه المسئلة هو الذي يكون
في الكمين والحياض وقد عرفت بالبط الكسرى وكس من طسج بعد اذ اطلع
الناحية ومن وعلم ان المراد من المراد من القدرى فقد وهم لانه الوفاء اصل الحلق
فيمنع من العواجن كالغمر واما البط الذي يصير في الصحراء فانه بسبب ان لا يجوز للمرحوم لانه من
جملة العيود ولو خرج حاشا ولا المسرة وتقع الواو والذى كثر ريشه على جملته
بطي الهوض وانما سمي به لانه صار ريشه كالسر ويطير عال سرة وانه اذا البسة سر اول
لان الوفاء سبب لانتعاجه فلم يوجد فيه واحد القيد المعبرين في العبد
ومن قول قدر عليل صبا على وجهين الرد على مخالفنا تنكح بقوله لا يتبع الجواب
بالصل الحلقه نحن الرد بقوله ان الوفاء وقوله تنكح بطيانه نحن الرد بقوله لا يتبع الجواب
وان كان بطي الهوض رد لتعليقه بقوله بطيانه هو صفة يعني ان بطيانه هو صفة تفاوت الطيران
فلا عبرة له لانه لا يحرم من حكم جنسه وقوله والاستيناس عارض تغلير الرد بقوله تنكح
فلم يغير لان العبرة للمعان الكلية دون البوارض وبما قرأناه بين الضور في قول من قال و
الاستيناس عارض جناب لانك حيث قهر جوابه فيه وشرطه اذ كوة الاخيار فيه لا يدل على انه
يسن صيد فان بالاستيناس بيع الصيد كالاحل بعدد على الزكوة الاختيارية كان بالنقص
الاحل كالصيد لعدم القدرة عليه بل ان لم يغيره صيد الا باحد حكم الصيد واما قال في الحرمة على الحر
لانه يأخذ حكمه في حله بذكوة الاضطرار لا عرفان وكوة الاختيارية قطعا بالجر واذن الجرم

وكذا نودج الخلال في الحرم كرمه في النسل فمن جهة ميتة لاحقة بل كما وهذا اذا اجتمع الصيد
 الذي في الحرم مع الميتة لكل الصيد الميتة عند أبي حنيفة ومحمد ذكره في المحيط وكانه اذا بقول
 لا يحل كلها تغيب لم يكو ميتة والا فلا حاجة الي ذكره بعد الحكم بان ميتة وقال الشافعي كل ما كان
 الحرم لغيره قال صاحب المنظومة في مسألة الشافعي لو نودج الحرم صيد لم يصير ميتا وحل الكل انما
 اذا ذكره في التحريم نودج الحرم صيد لا يكون ميتة عنده في قول الامة لا يحل للحرم القتال تناول ما دام
 محرما فان حل كل كل لغيره من الناس ما يستحب ان لا ياكل هو وعندنا ميتة لا يحل لاحد من الناس
 وموحد قوله الى هنا كلامه تعالى بهذا الا بان يكون لغيره في قوله متعلقا بقوله يحل لان في تعليقه
 بقوله لانه عامل له فانتقل فعله الى هو ان يكون لغيره متعلقا بنودج ثم ان موجب ان يحل ما ذكره
 كما هو لظاهر من اطلاق عبارة يحل حكمة مخالف لما نقلنا وما في السوط حيث قال
 وقال الشافعي لا يحل للحرم القتال لغيره من الناس ويوافق هذا ما في وجبة الغزالي وما ذكره
 المعص على فقي ما في الايضاح وقد عرفت انه غير قابل للاصلاح وسعي في صلاحه وقال الربان
 يكون قوله لغيره متعلق بالنعلين بيضا وتقدره يحل لغيره ما ذكره الحرم لغيره وتخرج نفسه من
 ذلك لان التقيد في الروايات مفيد بالاتفاق فان قلت تعليل هذا الراجح انما ان يكون صحيحا والا
 فان كان الثاني لم يتم الدعوى وان كان الاول لزمن ان يحل لان الفعل قد اليه هكذا في نسخة
 وصوابه قد انتقل الي غيره الاخلال ولو نودج حلال صيد حل كل الحرم لم يبدل عليه ولم يشر
 الي قلت التعليل صحيح ولكن لا يحل للحرم لان الدلالة اذا كانت محرمة فالمباشرة لا انتفاء
 عن الدلالة وان انتقل الفعل الى غيره حكما لم يكن سعيه شكوا لان موجب غيره المذكور
 على تقدير صحة مبناه اعتبارا بقيد لاحاجة اليد في المقام وهو ان يكون الذبح لغيره بل لا وجه
 لان التقيد في الروايات مفيد بالاتفاق على اعتراف بنفسه والعبد المذكور على تقدير فاقاة
 يوجب ان لا يكون احكام كما ذكرنا اذا كان الذبح لنفسه وليس كذلك وايضا موجب لغيره
 من ذلك على اعترافه بنفسه ولا وجه لاجراجه على الاطلاق لما عرفت ان يحل له اذا قل غم ان بين

بين قوله التعليل صحيح قوله ولكن لا يحل ندنا فظاهر ان سوجب صحة ان يحل على ميتة نفسه وبالمجمل
 لن يصلح العطاء ما فيه الدهر وما ذكرناه وان في رد كلام ذلك القائلين في ما قيل في
 شرح قول الصلبي ان ذبح الحرم بامر غيره يحل لذلك الغير ومن لم يقصد بن شرح الكتاب فخص
 تعاق قوله بغير حبل وقال في توجيه التعليل لا يحل القتال وحل لغيره لم يزل الشرح على ما انفس
 بل لغيره فصار على لغيره شرحا وان لم يقصد هو ذلك فانتقل فعله الى سوا ذبح لاجله
 او لغيره ولم يدان موجب انتقال فعله الى غيره ان يحل القتال ابتداء وان سوجب ما ذكره ان يكون
 التعليل سلة السلة تعليل غم ان ما ذكرناه فاني في رد كلام س على الاول بردي ذكره
 هذا ان فينا ولنا ان الزكوة يعني ان شرط اكل الذبح لغيره في المعبر عنه بالذكوة وهو
 لم يوجد بما ذكرنا لان ذبح الحرم الصيد لغيره مشروع وهذا غير عند النقل في قوله ولا تعلق الصيد
 وانتم حرم على عدم مشروعية النهي المذكور لا تعرف في موضعين اثنين من الافعال احسنته في
 لانه وعية ايضا وانما حرم ذبح الصيد لغيره في ذبح الحرم وهو امر مفيد كذبح المحجوس في الحرم
 يعني فهو لا فاما المذبح وذالكس ينكح فمذالكس كذالكس بهذا التعليل بين ان قوله كذالكس المحجوس
 اشار الى وجده والتفريع ما قيل في تقريرنا في الكتاب ولنا قوله انه حرم عليكم صيد
 ما دمتم ما بيان ان ستم اضافة الحرم الى الصيد واطافة التحريم الى العين تدل على
 عدم المحلية كما الى الصيد واطافة التحريم الى العين تدل على عدم المحلية كما في قوله ثم حرم
 عليكم ما تنتم والذبح المشروع هو الذي يوجد في الحل وهنا كما لم يبق الصيد محلا
 التحريم اليه صار ميتة لم يحل تناولها لاحد بعد ذلك للحرم والاخلال ولان الحرم بالخلال
 حرام خرج عن اهلية الزكوة قال الله تعالى لا تاكلوا مما ياكل اباكم انما لم يكن الفاعل حلالا
 المذكور والصيد محلا لاصار المذبح ميتة كذالكس المحجوس وقايله لم يدان الصيد لو لم يكن
 محلا للذوق لم يكن محلا للذبح للخلال وكذا الامم لو لم يكن محلا للذبح لما حلت للاب والمشتاق
 الغفول عن ان قد عليكم في الصنف المذكورين صرفا بانه اضافة التحريم الى العين لغيره

فان قيل قوله لا يحل للحرم القتال لغيره من الناس
 يعني ان يحل للحرم القتال لغيره من الناس
 يعني ان يحل للحرم القتال لغيره من الناس

دل على ان حرمة لا الهية ثم انه لم يصح قوله كذا في الجوع ايضا لما عرفت انما جعل الذوق فاذ
 ذوقه وعليان موجب فخرج هذا الحكم على ما تقدم هو ان يكون ذوق شاة الغير غير اذ
 فلا يحل اكله لانه ايضا حرام مع انه ذوق في كل اكله وشاة وورد هذا النقص للحلل في قوله
 وهذا فعل حرام فلا بد من اصله بتدليل الحرام بغير المشروع كما هو في مقتضى سباده واما
 اجاب عن النقص المذكور بما تحرره ان ذوق شاة الغير غير اذ نه حرام كمنه مشروع لانه منهي
 لاسنفي لوجود الاهلية والحلية والنهاي غير المشروعية على ما تقرر في محله والمانع لكون الذبح
 ذوقا انما هو عدم المشروعية لا الحرمة فلم يكن واقعا على شاة ووروده وهو غفل في
 قوله وهذا فعل حرام حيث اجاب بما مبناه على اصلاح ذلك لخلل فائق وهذا اشار الى
 التفرع الواقع في قوله فلا يكون ذوق ومن وهم انه اشار الى كون ذبح المحرم ما فقد
 وهو ثم انه لم يتقدم على وجه هذا حيث قال في غناها ذبح المحرم الصيد حرام لان الذبح اذا
 مشروعا يقوم مقام المبر في بين الدم واللحم فحل المذبح وان لم يكن الذبح مشروعا
 لا يقوم مقام المبر بين الدم واللحم فلا يحل المذبح ولم يدان التعليل الذي ذكره بقوله
 بان الذبح ليس المعكل كصبي الطون فتأمل لان المشروع هو الذي قام مقام المبر
 الدم واللحم يعني ان المحرم هو الدم المسفوح فلا يمكن التمييز بينه وبين الدم قطعاً فانما
 بعض الافعال مقام التمييز وهو الفعل المشروع وتوضيح ان الدم المسفوح هو
 المحض اللحم فاذا زال بالذبح المشروع حل كل من زواله بالذبح ربما يكون وربما لا يكون
 وهو امر خفي فاقول الذبح المشروع وهو لبس الظاهر مقامه تيسير اللغات وورد ذلك
 اعتبر وجود الذبح المشروع سواء وجد المبر او لم يوجد المبر الى ان المسلم او الكفاي
 اذا ذبح الشاة ولم يسيل الدم اصله حل واذا ذبح الجوعي وسال فلا يحل بغيره
 لما عرفت انه على خلاف القيلس فلا عام غيره مقامه بالبراي في على اهل وهو كونه اهل
 عدم الميز بينه وبين المحض ومن قال والذبح الذي قام مقامه في مقام المبر المذكور

قوله ذبح المحرم ما فقد
 وهو ثم انه لم يتقدم على وجه هذا حيث قال في غناها ذبح المحرم الصيد حرام لان الذبح اذا
 مشروعا يقوم مقام المبر في بين الدم واللحم فحل المذبح وان لم يكن الذبح مشروعا

المذكور عدمه ومنها ان المقيم كذا في الشرع ولم يقيم بها حيث اخرج الصيد عن الحلية
 بالنقص بقوله وحرم عليكم صيد البر ما دتم حراما قال حرمت عليكم انما كنتم فخرج من عن حلية
 النكاح فقد اخطأ في قوله حيث اخرج الصيد عن الحلية اه لما عرفت ان ذلك لا يخرج
 الاحرام عن الاهلية لا لاخراج الصيد عن الحلية عند أبي حنيفة وقال لا يس عليه ان اكل
 هذا الخلاف فيما اذا اكل من الصيد بعد ما اذى حراما على ما نص عليه صاحب المنطوية حيث
 قال في مقالة النعمان وورد المحرم ايضا ما اكل من بعد ما اذى حراما ما قل اما اذا كان قبل اذ
 اجزاء دخل ضمان اما اكل في ضمان اجزاء بالاجماع وبصرح في المختلف وقول الشافعي
 كقولهما كذا في الايضاح انما ان ما ذكره الامام القدوري في شرح مختصر القدوري الكفر
 بخالف هذا فانه قال فيه واما اذا اكل من المذبح قبل اذ اجزاء فلارواية في هذه المسئلة
 ويجوز ان يقال يجب فيه اجزاء مضافا الى القتل ويجوز ان يقال نهائية اخل ان وبهذا التفصيل
 بين فاما قيل في بيان قول أبي حنيفة يبيع سواء اذى ضمان المذبح قبل الاكل ولا غير انه
 ان اذى قبله ضمان اكل على حدة بالغامغ وان لكل قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد
 فلا يجزئ شي باننا اذى حيث لم يدان المراد من ايجاب القعة ايجابا زيادة على اجزاء النوا
 بالقتل والا فلا ينظم الخلافية لان خلاف الاماين فيه لا في ايجابها مطلقا اذ ان كانت
 على اجزاء او اذى حقة ان حرمة باعتبار كونه ميتة وباعتبار انه مخطو حرامه يعني ان
 حرمة تناول اللحم الذي باعتبار من احدهما كون المذبح ميتة والثاني كونه مخطو
 احرامه وكل واحد من الامرين المذكورين معتبة في المنع وتناول الميتة ان لم يوجبه
 لكن تناول المخطو يوجب لان احرامه هو الذي اخرج الصيد بيانه ان احرامه هو الذي
 اخرج الذابح عن اهلية الذوق فصار احرامه على عدم الاهلية وعدم الاهلية على طهارة المذبح
 فاصف حرمة هذا المذبح الى احرام الذابح بواسطة لان الحكم يضاف الى على العلة
 كما يضاف الى العلة على اعرف في شراء القرب فلما كانت حرمة المذبح مضافة الى احرام

الذاج وجب بنا ولا اجزاء وبهذا البيان تبين انه لا حاجة الى التعرض لخروج الصيد عن
حماية الذبح وما تفرنا به فيجب تبين انه لا وجه له فذكره من قال في بيان مراد المص
ذكر ان جهة تناول باعتبار كونه ميتة وكونه ميتة باعتبار خروج الصيد عن الحماية وخروج
عن الاهلية وذلك باعتبار الاحرام فكانت الحجة مضافا الى الاحرام بهذه الوساطة
فكان متناولا لخطور احرامه فيجب عليه اجزاء لم يجب شيئا رجوع احدا الاعتبارين في جرم
التناول الى الآخر قال في حق ان في شرح اجماع الصغار انه تناول لخطور احرامه لان ذلك من الخطر
الاحرام ومعلوم ان المقصود من الفعل تناول فاذا كان ما يتصل به الى المقصود مخطور
احرامه موجبا عليه اجزاء فانه لم يقصد وكان ولي اتي هذا كلامه هذا يخرج في عدم رجوع ذلك
الاعتبارين الى الآخر فذكر اختلافهم ثم قال لان جهة هذا المذبح لوجه كونه ميتة فوجب
لعدم احكامه من جهة احرامه لان تناول ليس من خطور احرامه وبخلاف تناول الفرس
والاجزاء والشجر بعد اداء الاجزاء حيث لا يجب اجزاء ولا يحرم ايضا لاستغنائه هذه الاشياء
عن الذكوة فلم تنطبق خطورة الاحرام واما ما قيل ان وجوب البيض ليس لانه بل لانه
انه اصل الصيد كما ذكرناه وبعد كسر لم يبق هذا المعنى فليس بذلك لانه مقتضى
بوجوب اجزاء في لحم الصيد لانه لم يبق لصيد بعد الذبح ومع ذلك يجب اجزاء باكله فالوجه
ما قدمناه فلم يجب فيه ما ينبغي تناوله لابقى في هذا القام موضع كلامه وهو ان اجباية على الاحرام تنجز
الكفارة دون القيمة فينبغي ان يقال يجب الكفارة كما قال اعطاه فلو قيل القيمة كما كفارة قلنا ذلك
القيمة لو كان بطريق الكفارة لما وجبت بالاكل لان الكفارة في القتل سبب انزاله الى المسكن
بالاحرام والمحرّم ولا انزاله بعد القتل بالاكل ولهذا لا يضمن قيمة الجمل اذا اصطاد سباعا جلد
فذكره استعمل جلده ويكفي ان يقال في دفعه لانه لو كان وجوب القيمة بطريق الكفارة لما وجبت
بالاكل قوله لان الكفارة في المسلم ولكن لانهم اخصروا وجوب الكفارة في السبب المذكور فانه
لا يلزم من كون الكفارة في القتل بذلك السبب ان يكون الكفارة في صيد المحرم الاله اصطاد

حلال سواء اصطاده لاجل المحرم او لا وباعتبار هذا التعليل فتفاد من الاطلاق الباقي بعد
القيدين المذكورين بقوله اذ لم يذبح المحرم عليه ولا امره بقضيه انتظم قوله خلافا لما لاكت وفي البلع
خلاف الثالث في قيل لا خلاف لهما فيما اذا اصطاده لاجل المحرم مع سبق كلامه وما قرأنا تبين
العقود في تفسيرين قال يعني بغير امره وكذا لم يجب من قال يعني ان نوعه ان يكون الاصطاد
سواء امره بذلك او لم يأمره لما عرفت ان خلافه مخصوص بالصورة الثانية ثم ان خلافا منتظما اذا
ذكر بلسانه انه يصطاد لاجل المحرم لان هذه التعيين اقوى من التعيين بالنية الثاني بالذكر
في تفسيره انه حتى يعلم الحكم في الاقوي والالة ومن القاصر من في تحريم الكلام وتقرير الاحرام في هذا
القام من قال علم ان الحلال اذا صاد صيد لاجل المحرم كذا لم يصيد به باذن المحرم وعندنا ما
لا يجوز له اكله صاده لاجل المحرم وان لم يكن باذن المحرم فان كان حدة ان يقول اذ اكل
المحرم عليه ولم يصيد به امره وعندنا ما لا يحل له اكله صاده لاجل المحرم وان لم يكن باذن
ولا بد من التمسك عليه قوله ثم باسم التحدث بهذه العبارة غير ثابت بل الثابت على رواية ابودود
والترمذي والشافعي عن جابر رضي الله عنه انهم صيدوا لاجل المحرم ولم يصيدوه او يصادوا لاجل المحرم
بالاغني فيصادوا بالرفع والتسكت به لما لا يخرج يكون معطوفا على الغنم وهو ان ياكلوه
الغاية تقدير حالكم وانتم حرّم ان يصادوا لاجل المحرم كما التمسك به بارواه الترمذي وصاحب السنن عن جابر
رضي الله عنه العبارة صيد البر لاجل المحرم لم يصيدوه او يصيدكم اذ يحرم ان يكون قوله يصيدكم معطوفا على
الغاية فيتم الاحتجاج به بالمص لم يصيد في اسناده التمسك بالحديث الذي روي فيه وصاد
بالاصطاد فوعا الى ما لاكت لما عرفت انهم التمسك بالتقريب ولما روي في الصحاح في ذلك ان
محمد بن الحسن روي عن ابي خنيفة عن محمد بن المنكر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال قال
لحم الصيد ياكل المحرم والنبى عن ما يرفع اصواتنا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيتم تناوله
فقلنا في لحم الصيد ياكل المحرم فاما ما ياكله اخرج به في النار ولا يذبح عليك انه لا يصلح للاحتجاج به
لانهم كما سكت فيه مما شرطه ما لاكت كذلك سكت مما شرطه اصحابنا قالوا احتجاج الى التمسك بالشرط

عن الظاهر بالتعبيد تأييد بالظنين وكذا ما روي بوجوبه الطحاوي بسنده اي يعمى بن طعن
عن سكرته عن رجل من بصران رسول الله عوم تبره وحافاه هو بكار وحش غفر فيه ثم قد
فقال رسول الله عوم وعوم حتى تخنى صاحب فجاء البهني فقال يا رسول الله هي ميت فكلوه فامر
ابا بكر رضي الله عنه من الرفاق وهم محزون لا يصح له ما ذكرنا في الحديث الاول بعينه في
وهم ان فيه دلالة على ان صيد الحلال بكل الحرم اذا لم يكن باذنه فهدوهم ثم حديث في قتاده رضي الله
عنه ما روي في الصحيحين وغيرهما من الكتب السنة صاحب الاحتجاج به حيث قال ام انكم تعلم عدم
ان يحل عليه ما اوشا رايه قالوا لا قال فكلوا اذن ولو كان من الموانع ان يصاد لهم لظفر في سلك
عنها وهذا من قبل الاستدلال سكونه في مقام الحاجة الى البيان قال صاحب الاستدلال
تاخير البيان حكمة وقت الحاجة الى البيان ومن وهم ان هذا الحديث ما ذكره هذا الحديث فهدوهم
اذ ليس فيه الحاجة رنة تذكر واللعلم العبد في حق الحرم فقال ام لا بأس فقد عرفت ان
الحديث على ما روي في الآثار فامرنا باكله والامام تماري يعني في قوله عوم او يصاد له لأم تملك
جواب عن مسك الخائف به بالعرف عن الظاهر تحقيقا بين الحديثين فيعمل على ان يحيد الى العبد
وول العلم لان تملك العبد انما يكون فيما اذا اهدى الصيد الى الحرم ايضا اذا اهدى اليه العلم لان
العلم ليس بصيد حقيقة فيكون موجب الحديث حرمه تناول الصيد على الحرم لاحتمال عليه ونحن لا
ننازع فيه فان قلت ليس فيما روي عن النبي انه اهدى اليه رجل حمار وحش فزده عوم فقال
ما باره ولكنا حرم دلالة على حرمه الصيد ايضا على الحرم قلت ذلك مطعون لمان الترمذي قال
في جامعه هو غير محفوظ واما ما قبله لهذا روي البخاري في الصحيح بسنده الى ابن عباس رضي الله عنهما
بن حماد البجلي انه اهدى لرسول الله عوم حمارا وحشيا وهو بالابواب وبودان فرد عليه
فما راي ما في وجهه قال تارة عليك الا ان احرمت فاعلم بحديثه ان ما كان عضوا للصيد بل كان العبد
بعينه فنظروا فيه فان الدلالة في الحديث كذا على ان ما اهدى في الاول محل الصيد لا بعضه فسد
لاحتمال التعمد في الحادثة ثم ان التعليل بقوله وهذا روي البخاري في الصحيح في غاية السعابة كما

كما لا يخفى على من جليل على السلامة او معناه اي معناه ما روي ان يصاد بامر توفيق بن ابي نازك
يصلح من مسك الخائف ثم يشترط عدم الدلالة اي بشرط المحض في المن اتباعا لامام القدريني
ومن حاول اي شرط القدريني لم يعيب وهذا اي شترط ما ذكره تنقيص على ان الدلالة من
الحرم حرمه بما على ان المفهوم حجة في الروايات باخلاص وقاوا فيه اي في شرايخا قالوا في شرط
المذكور روايات في رواية اعتبر وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لم يعيب وهو اختيار ابي عبد الله
لجوابي وقال القدريني هذا غلط واعتمد على رواية الطحاوي ومن قال وفي رواية في شرط عدم
لاباحة الاكل واثبات في رواية الحرم وهو اختيار الطحاوي وفي رواية لا يحرم وهو اختيار الجرجاني
لم يعيب فخره وكيف وقد اخرج الكلام عن سنن الانظام كما لا يخفى على ذوي الافهام وكذا لم يعيب
من قال اصحابنا المتأخرون فيه روايات فيل يحرم وقبل لا يحرم حيث حرف الغير عن الظاهر وعلى
تعديل العرف في ما ذكره كان حجة ان يقول في لم يصد حتى ينظم الكلام ووجهه من حديث
قال الشيخ الامام شمس النايبة المحلوف عن استاده القاضي الامام ابي عاصم العامري وهو كان
يدرس سنية الدلالة وينال فيها ويقول ان العبد يحرم على الحلال بدلالة الحرم وكان تحقق فيه
مسند بقوله عوم حل ثم حل اعلم فقلت ان الرواية محفوظة ان العبد لا يحرم بدلالة الحرم
فاحضرت رواية الزيات في شكوكه في ومن هاتين ان الاعتماد على رواية الجرجاني والقدريني
لم يعيب في تخطئة اياه وفي روايته يتصدق باعلى القراء سوى الاصول والفروع ولا يشترط
الاسلام ولا يفر صيد ما وجد التمسك بان نفيه ما حرم من بالهني على المبلغ وجها فلهذا ما بالظن
الاولي فوجب كجوابه بقوله وقال نقاة القياس لا يخفى فيه ولا يعيدنا انهم فان قيل العبد كما استحق ان
بسبب الحرم فكذلك سخطه بالاباح فماذا قيل الحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان وليس
كذلك قلنا ذلك يتحقق القياس ووجهه ما ذكره في الايضاح وانما لم يجب اي حديثي لكفارتين
استحسانا ووجه الاستحسان ما ذكر في شرح الطحاوي ان حرمه الاحرام اقوي لان الحرم يحرم عليه
العبد في العمل والحرم جميعا لانه معارض بثله وهو ان الحرم يحرم فيه الصيد على الحرم وغيره بل لانه

فيه حرمة الحكم كذا في الجبلين لا الهي كالبقرة والغنم فاما الصيد بما حاك ان او ملكا فهو محل لانه
 فيه ما تعلم به بار ويا يعني قوله في حديث طويل لا يضر صيد ما فان باعته يعني ان باع
 الصيد بعد ما ادخله الحرم سواء باعه فيه او في الحل دل على الاول ان يفرغ هذه المسئلة على المسئلة
 البقرة وتوقف على وجه التفريع باذن الله تعالى وعلى الكتاب بالاطلاق رد البيع اي يجب عليه
 فسخ البيع واسترداد المبيع لانه بيع فاسد والبيع الفاسد مستحق الفسخ حاله شرا
 ولا يجوز تأخيرها ولهذا قال في انما فاد البيع فلا عيب في المسئلة البقرة بالاول
 وفي البيع ترك لارسال هذا هو الوجه وبه يظهر وجه التصدير باداة التفريع واما الذي ذكره المحقق
 فلا ينافي بكونه مائة لانه يمكن تحدد في المسئلة المختلفة وهي ان الحلال ان يوتباعا وما في
 الحرم والصيد في الحل جائز عدا في بضعه وعند محمد لا يجوز لانه ممنوع من العرض والبيع تعرض وله
 ان البيع ليس تعرضا حراما وانما يظهر لانه شرا عا فلا يمنع عنه الا بغيره لانه لو لم يرد
 لا يفسخ البيع دون الامر به وانا وجوب فسخ البيع واسترداد المبيع فعلى تقدير عدم تعدد
 استرداده ولهذا قال كان قايما اي كان المبيع قايما في اليد المشتري واما اذا تعدد ذلك
 سواء كان به ملكا او بغيره المشتري ومرد المص من الموت في قوله وان كان قايما
 فعليه الجحود لانه لا تعرض للصيد كما ذكره المص لما عرفت فيه بل لانه وجب عليه ان اذا
 باعه وتعد عليه ذلك فكانه انما غيب عليه لقان كما ذكر في البدائع واذا عرفت هذا
 ووقت عليا فيمن قال واليقيل فقد ظهر له ان من سكت هنا وهو في صد جعل في الكفا
 من موضع الحاجة اليه او كسفى بغيره لظاهره ان واقعا عدا الباب غير واقف على ورا الحجة
 ولقد اصحاب من قال قوله نعم المقاتل في الزوايا خبايا وفي الرجال تهايا وكذا ابيع الحرم الصيد
 من الحرم او حلال بيع الحرم الصيد سواء كان من الحرم آخر او من حلال باطية لانه لم يملكه على
 يائي بانه فالشبهة بينه وبين السابق وهو فاسد باعتبار اشتراكهما في كونه
 على ما يثبت عليه بقوله لما قلنا الا ان المشتري قوتى من المشتري به اذ في بعض محرمات الصيد انما قال

في البيع
 في البيع
 في البيع

قال في بعض محرمات اذا كان في يده حقيقة يجب اارسال اتفاقا ولهذا قال الشافعي في صور
 النزاع حيث قال انصارا كما لو كان الصيد في يده واما الاشارة بالفتية المذكورة في المسئلة
 الوفاية فلا يخفى بعد ما ولسان العجالة رخص لا يخفى في يده هذا القليل من العقور حيث لا يثبت
 تمام المدي لا خصاصة بالصورة الاولى وفي سبوتهم صيود من جنس الوحش والطيور
 ومن خصها بالثانية قابلا اراد بالصيد نحو الصقر والاشا من والدواجن نحو الغزال لم يمس
 كما لا يخفى ودواجن هي جميع داجن وهو الذي يعود الى مكان والف وسمه قوله بغير داجن ذلك ان
 وشاة داجل ذلك ان كان يقام بالبيت لا يرعى ومن قال من تولم بغير داجن وشاة داجل فقد
 اخطأ حيث انى يملك من المواقف وبذلك جرت العادة العنسية اي استمرت العادة الشاة
 بين المسلمين على انهم يحرمون وفي سبوتهم وسائر لهم صيود ودواجن وعادتهم اذا عمت تمت
 جمة لان ما بالملك من حاشا فهو عندنا حسن ولا يجتمع الا على البطلان فانما قلنا
 اذا عمت اذا عجزت لعادة المخصوصة بطبيعة كما لا عجزة لمعرفة الخاص ببلدة وهذا ليس
 باجماع مصطلح سواء كان لانه عبارة عن اتفاق المجتهدين في عصر على حكم شرعي لما لا يخفى
 به عند وسمه على ما اشار اليه بقوله وهي من احدى الحجج فلم يصيب من قال وبذلك جرت افعال
 الامة الي يومنا هذا انصارا راجعا فعلا وهو من تولى الحجج شرعية ولان الواجب ترك التعرض
 دليل اخر عام شامل للصورتين المذكورتين يتعين الجواب عن تمكن المخالف وهو اى في الصورة
 المذكورة من ليس تعرض من جهة اى من جهة الحرم لانه في حايها محظوظ بالبيت وفي الاخرى
 بالقبض لانه اى بكنشته لا يخطئ بيده والتعرض لما يكون بيده كحقيقة بتقريره من نفسه لانه
 ح يصير محظوظا بالابه باليد كحقيقة لانها لا تروى ان لارسال فدل ذلك على ان الاسكان بالملك
 ليس من التعرض المحظور في ثبتي وهذا ما ذكره بقوله غير انه في ملكه ولو ارسلك في غار فمؤمل على ملك
 كما كان لان الباع اذا ملك لا حاز لم يخرج من ملكه لتسبب ابلابة بل هو حرام الا ان يرسله لعلف
 او يبيع ففاسد اخذه ولا يبيع بغيره الملك والالتزم الجحود ارسلك ولم يرسل وقد دل على ما ذكر

في البيع
 في البيع
 في البيع

في البيع
 في البيع
 في البيع

في البيع

في البيع
 في البيع
 في البيع

[illegible]

ثم حل فوجد في يد غيره وكان له الاخذ منه بخلاف اذا اخذه محررا ثم ارسله حل احراره فوجد في
يد غيره لا سبيل له عليه واذا عرفت ان مداره ما ذكره على ثبوت الكف في الاول وعدمه في الثاني
وخل يكون الكف ثابت محترفاً وقد عرفت على ان جعل المسئلة الاولى ويسا على ان ملكا مكررا
لم يجب ملكا محترفاً احترز به عن ملك غير محترم كملك المسلم فانه لا يلزم الفهمان بارتقائه من جملة
الكسب بل المال المتكسب عليهما ولكان قوله هذا متنبها للجواب عما كان الناسب ذكره عند
تقريره فكما ذكر من قال لانه اضر بالمعروف وهي من كسب كسب اراق فخره لم ومن
قال في شرح القول المذكور احترز عما اخذه المحرم فانه لا يمكن الصيد فكانه خاف على ان لا
جاجة له احترز عما ذكره كالي قيد الملك بالمحترم بل يقول احترز عما ذكره بقيد لاخذ الموقوف من
جمله على الموقوف وهو الاخذ حال كون الاخذ حالا لا بقوله ملك المصيد نعم الحكم في الصورة المذكورة
خلاف هذا والمصنف يستجيب على ما يتبينه من اذن الله فلا سبيل لحرابه باحترام حق ان
يقول كما قال غيره ولا يبطل لعدم تفرعه والواجب عليه ترك التعرض جواب عن تمسك التاميين
تقريره ان الواجب عليه رفع يده ولورفع يده لرفع يده وجدا لا يثبت ملكا بعد ما حل احراره
فاذا فوت المرسل ملك فقد زاد على ما يجزى فيضه ومن زعم انه جواب سوال بقدره وقال في تقدير السؤال
فلما اذ ملكه ملكا محترفاً ولكن وجب اخراجه من الملك تركا لتعرض الواجب لترك مكانه لم
يشبه لوجه تمسك التاميين وصلاحيته هذا القول للجواب عنه والاكافال بالمقدّم مع وجود الحق
بان بطلانية بيته قد عرفت فافيد وهو المناسب لان يذكر فقد ذكره في طيفه الاحصاف كتمسك التاميين
فانه عند هذا لا يوجب الفهمان لانه اضر بالمعروف وهي من كسب وعنده يوجب لانه اضر بالمعروف
بدار الا سلام مملوك لم فوجبه الفهمان باتلاؤه نقل جارية المغنية ولكن انما يجب الفهمان
عنده اذا صلح الشيء اخراجه للموومن قال بدل قولنا اذا صلح له اذا كانت اغيرة لم يقطع جملتها
فاشاً والمعارف اسم لجميع العود والطنبور واستبهاها ذكره في الجهرة وقال في ديوان الادب
الغرف ضرب من الطنابير يتخذ اهل اليمن قال الصيد يعني صيد البراءة للموود وان كان ذكره كسراً

في صورة المسئلة لم يبق الا التمسك بسبب من الاسباب في حق الحرم لانه محرم عليه
بمن الكتاب قبل ذلك لان الحرمة اضيفت الى العين بقوله ثم وحرم عليكم صيد البر فخرجت عن
ملاككم كما في قوله حرمت عليكم ما كان من ليل الا ما كان من ليل الحرمة الى العمل الا يكون الحرمة
لعين الشئ بل بغيره كما في كل مال لا يغيره قوله ولا ياكلوا وبرد عليه ان حرمة الصيد ليست
بل بغيره وهو لا حرام وقلد الم يحرم بغير الحرم ولم يخرج عن محله التمسك في حقه وكذا الام ليست
لعين بل بوصفها بغيره بخلاف اختلاف الف وبه يكونها اما دلالة الا يحرم على من ليست
بم له واما التعليل الذي ذكره بقوله لان الحرمة اضيفت الى العين او تقدم ما يتعلق به فقد كثر
ان توارى قوله ولما كان لا ينبغي ان يصدر عن مثله كما لا ينبغي فصار كما اذا اشترى الحر اصابة
الحرم صيد البر شبه السوا الى السلم الخ في عدم كونها سببا للتمسك بسقوط التوقم بالحرمة
في الصيد بالنسبة الى الحرم وفي الخ بالنسبة الى السلم وان لم يشبه الصيد لانه حرام لعينها
ولهذا اكل ما لم يملك حقه بخلاف الصيد فانه حرام للعينه بل لا حرام المحرم ولهذا اكل بزواله
فخرجنا السلام على وفق هذا على ما استفت عليه باذن الله وبهذا التفسير في دفع ما قيل
بشيء اذا اشترى المسلم الحر لا يملكها فاذا اتمها اخر فلا ضمان عليه لانها حرام لعينها لقوله حرمت
انحر لعينها فكذا اذا اشترى المسلم صيد الحرم لان الصيد حرام عليه لعينه فلا يجب ضمان فان قلنا محرم
في دين فعل معنى ان اصل الصيد الذي في يد المحرم محرم فوجب الجزاء على كل واحد من الاخذ والعامل اما
العامل فظاهر وعليه الجزاء لقوله ثم فخر مثل ما قل من النعم واما الاخذ فانه اخذ الصيد ولم يره فصار
ضامنا ولقد اصاب في قوله اما انقل فظاهر وان اساء في تحريمه حيث جعل سبه وبين تعلق
بقوله وعليه الجزاء ولا وجه له كما لا ينبغي الا انه اخطا في دعواه ما ذكره هو اذ لا المصن العرفي سببا
وافصح حيث لا ينبغي ان يشبهه على احد ثم ان في قوله فظاهر نوع دخل المصن وان لم يقصده فخرج
شرا الى الحرم لان الاخذ من صيد بتقويت الامان والتعرض لرس خطورت الاحرام الموجبة
لجزاء والتأمل مع ذلك لانه كان بعد الاخذ من كاس الارسال وقد فات ذلك به وتزككم

في بيان

في بيان

في بيان

حكم التعرض بغيره بالانتهاء والتقدير كما لا يمتد اي تقرير سبب ضمان كاحدا في حق العين كما في
الطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون اذ رجعوا عن شهادتهم بعد ما حكم القاضي بشئ بانهم باقروا
بها ما كانت على شرف السقوط بتمكينها ابرز الزوج شرا على ما بين في موضعه وقال زفر لا يرجع قال فخرج
الاسلام يرجع عندنا استحسانا والقياس ان لا يرجع وهو قول زفر ان الرجوع لو ثبت بالخ
من احد الاسوار الثلاثة اما ان يكون باعتبار ملك العين او باعتبار قيام الضمان مقام المالك او با
اعتبار لزوم الضمان عليه فالاول فاسد لان الحرم لا يعل ملكه للصيد وكذا الثاني لان قيام الضمان
مقارنا لا يرجع اذ كان الاول مأكلا وليس بالملك لا قلنا فلا يقوم مقامه ولا وجه الثالث
ايضا لان لزوم الضمان على الاول كان ثابتا قبل الفل فثابت في الباب انه مأكلا بالقتل ولا منافاة
فما انفقت الوجوه الثلاثة استغنى الرجوع وبهذا التفصيل بين العقود فيها اورد المصن في معرض
التعليل وكشف عن وجه قصوره غطا الخفا من قال في شرحه لان الاخذ انما اخذ بصدقه ومن
اخذ بصدقه لا يرجع على غيره مما لا يقبل الملك لئلا يزم تسريلا الرجوع من المالك بواسطة الغافل
فما هو غير قابل للملك في حق الحرم كما غلبت ختمه في يد الملق في يده افر ففرض الذي الغائب
لم يرجع على الملق بغيره ولما قال فخر الاسلام وان كان الضمان العين اذا لم يشبه به ملك العين
لان ملكه بذكره اذا غلب المذكر على الملق في يد الغائب يرجع الغائب بما ضمن على الملق
كذلك ايضا وانما قلنا ان الضمان العين لان الضمان مقر بالعين لغيره المال والصيد في
على ملكه وانما خرج عن محله التمسك بسبب للاحرام فصار سببا للعين تقريره لان الضمان
كان على شرف السقوط عن الاخذ بان ضلوه او ابعثت عن يد الملق فصار سببا للضمان على الاول
واكدته وبتاكيد شبهه بالاجاب فيرجع الاخذ بما ضمن على الملق كمثل شهود الطلاق قبل الدخول اذا
رجعوا ولان اخذ الصيد انما يصح علة لوجوب الجزاء اذا اقل بالقتل والاغلا والقتل جعل الاخذ علة
فصار لقتل علة العلة فاضيف الضمان الى علة العلة كما في غاصب الغاصب اذ املك العين في يد
الغاصب سقم حاصل الضمان على غاصب الغاصب وان كان المقتوب من الاول مخيرا في العينين

ولا يرد عليه قلنا اذا عصب سلم فخر ذي فاعلمها سلم فخر ذي لا يرجع الاول على الثاني لان العهر
 ليست كسلك سلم لانها تلفد ولا جشها بخلاف الصيد فانه ليس بمحل التملك لانه قبل ما يملك
 لا احرام لانه لا ف ولا جش في ذات الصيد فلو كان الاحرام مانع لم يكن خارجا من محله التملك
 فافترق الى هناك وانه لا ينفصل ما ذكره المصنف وانما ذكر المصنف ما ذكره المصنف في
 محل الوفاق ومن تعرف في الاسلام فله ان يفسد وجع اخلافيه فالمص لم يصح ايراده
 في معرض التعليق لكونه فاقية ثم ان ما ذكره في الاسلام اوله اندفع به ما قيل ان الرجوع سبيل
 ما ليس بمملوك ما ليس بمملوك لا يكون مقبولا واما ما قيل ان ضمان العدوان مشروط
 بالما تكتو فيها فذكر الزام اكثر مما لزم انما قيل لان ما لزم كفاية يعني بها وبخبره الصوم فيه وبما جرت
 يطالبه ضمان محكوم به بحس عليه وذلك كثر مما لزم فلا يجوز نجوا به ان مثل هذا التفاوت لا
 يمنع الرجوع كما في الاب لا عصب مدبر ابنة عصبه من اخ فان الابن يضمنها اياه ويرجع الاب
 على الغائب ويجب وان كان مولا بحبس فما لزمه البائة فان قطع حبس احرم ليس
 المعام التفرغ على تقديم فحق الكلام المذكور ان يصدر بالوادون الفاعل علم حبس حبس
 احرم وشجره على نوعين نوع بيت بنف نفسه ونوع بيت بائنا لان وكل واحد منهما على جنس
 من جنس بائنا بالناس ومنه ليس من جنس واحد ولا يجب الا في النصف الثاني من النوع
 الاول والمص لا يذهب النصف لانه اضافة الى احرم وهي مطلقة في ذات كاملة فلا تباين ولا بائنا
 الناس ثم انه قال وهو ما لا يشبه الناس فحقن النصف المذكور لانه قبيح بان لا يكون مملوكا
 ولا حاجة اليه الا لادخل اليه في وجوب الجوار على الطاعف فاذي على تقديم كونه مملوكا ايضا غاية يجب
 عليه قته اخرى كما ذكره قال المشايخ في رجل بيت وعكده اتم عملان فقطعها بان فعلية قبيلها لا كما
 وعليه قته اخرى حتى الشروع في الادب لبقية المذكور لما في معنونه من اختلاف فاقيل ومنه انظر في
 هذا المقام نعم ان البقية المذكور لتعين النصف لم يورث قال وفي لفظ الكتاب اشارة الى اي
 الى ذلك النصف لان قوله ليس بمملوك يشترط ان لا يثبت بنف نفسه لانه اذا ثبت ان يكون مملوكا

قوله في رجل بيت وعكده اتم عملان فقطعها بان فعلية قبيلها لا كما وعليه قته اخرى حتى الشروع في الادب لبقية المذكور لما في معنونه من اختلاف فاقيل ومنه انظر في هذا المقام نعم ان البقية المذكور لتعين النصف لم يورث قال وفي لفظ الكتاب اشارة الى اي الى ذلك النصف لان قوله ليس بمملوك يشترط ان لا يثبت بنف نفسه لانه اذا ثبت ان يكون مملوكا

كذلك يمتنع بغير ما يشبه الناس عادة وقوله ما لا يشبه الناس يشبه الى انه لو كان ما يشبه الناس
 لا يكون شجر احرم سواء ثبت بنف نفسه او ثبتا لسان لا يكون ما يثبت قيم مقام البائنا تيسر الي
 بعد ذلك البائنا في كل شجرة ولم يدان البائنا بتعليل التباين لانه اذا ثبت ان يكون مملوكا
 ثبت التملك بالبائنا ولا يلزم منه ثبوت البائنا بنف نفسه عند عدم التملك فيتم التفرغ بما لزم
 ان يثبت التملك بالبائنا بنف نفسه وليس كذلك لانه لو ثبت بنف نفسه في ملك ان يكون
 ملكا وانما قلنا انما يلزم ذلك ان لم يثبت التملك بالبائنا بنف نفسه لانه على تقديم ثبوت به ايضا يلزم من
 انتفاء التملك انتفاء البائنا بنف نفسه ايضا في التملك فيكون مدلول قوله ليس بمملوكا يثبت بنف
 غير التملك المستبعد في النصف المذكور ما يثبت بنف مطلقا سواء كان في التملك وفي غيره الا انما جفت
 فصل من التعليق والمحل انما ذكره بان الاستثناء المذكور من تمام المسئلة على وقوع في الحق فلو افر
 الى قوله وما جفت من شجر احرم الا يلزم العقل كلام طويل الذي انما يشترط منه والاستثناء والى
 او كماله من قبل في شرح قوله ليس بمملوك اعلم بان كل واحد منهما مملوكا يعني ان حبس حبس
 والعود في وهو على اللى والحال ان المقطوع مما لا يشبه الناس والغير في قيمة راجع الى هذا اي قوله المملوك
 الا بما جفت من استثناءه قوله عليه قته يعني لا يجب عليه شي في قطع ما جفت اي ليس مما لا يشبه الناس
 وليس الامر كما فهمه فان معنى قوله ليس بمملوك ليس واحد منهما اي من حبس حبس وشجر مملوك
 وكذا الغير فاقول وهو ما لا يشبه لواءه منها على سبيل البديل فلما جابه الى ما قبل المقطوع الا انتم من
 في قوله لان حرمتها ثبت بسبب احرم حيث جدها في غير التنية ولو لم يعدل عن السلوب السابق
 وقال ان حرمتها ثبتت للكفارة وما في بعض النسخ حرمتها فزاد الغير وما فيها اي حرمة الشجرة
 فليس بذلك كما ليخفى قال من استثنى في تعليل لا يحمل كلاما ولا ينفذ شيئا قبل في الاستثناء
 وفي لفظ السكندر اما الاول فلان كون الترضى حرما انما يقتضي الاستغفار دون ضمان البقية ولذا قال
 ابن منذر لا جد على ضمان البقية وليسا من كتاب الاستغفار واجماع وانما الثاني فلان الخلفا اسم لبنات الطيب
 فانه احب حبس انما يطلق عليه بعد ليس من غير الجوهري وكل من يطلق حبس على البنات الطيب

قوله في رجل بيت وعكده اتم عملان فقطعها بان فعلية قبيلها لا كما وعليه قته اخرى حتى الشروع في الادب لبقية المذكور لما في معنونه من اختلاف فاقيل ومنه انظر في هذا المقام نعم ان البقية المذكور لتعين النصف لم يورث قال وفي لفظ الكتاب اشارة الى اي الى ذلك النصف لان قوله ليس بمملوك يشترط ان لا يثبت بنف نفسه لانه اذا ثبت ان يكون مملوكا

بما يتبادر الى الذهن كاطلاق النجس على العيب في قوله تعالى اعصرهم اسانخ ما بينك وبينهم
الفقهاء قال في البداية وجعل الكلام فيه ان نبات الحرم لا يحل ان يكون مما لا يستلزم
عادة واما ان يكون مما يشبه النكس عادة فان كان مما لا يشبه النكس عادة اذا ثبت
بنفسه وهو رطب فهو معلق القطع والتعلق على الحرم والحلال جميعا كالحشيش في الرطب في الشجر
الرطب الا في ضرورة وهو الاذخر فان قلنا ان اقله فعلية يمتد به سواء كان محرما
او حلالا بعد ان كان مطا بقا لشرع والاصل فيه قوله تعالى اولم نجعلناه حرما متنا اجرا لله
انه جعل الحرم انما مطلقا فيجوز اطلاقه الا ما فيه دليل وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان كل حرام حرام لله
اي قوله لا تحل جناها ولا يعصف شجرها من غير ان يحل كل فرع وعصف كل شجر غير على غيره الا ما يحل
بديل وهو الاذخر فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما ساق الحديث الى قوله ولا تحل جناها ولا يعصف شجرها
قال النبي صلى الله عليه وسلم العيسر يا رسول الله فانه ساق لاهل مكة شريفتهم ومبهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم
الاذخر والمعنى فيه ما اشار اليه العيسر في انقذته وهو حجة اهل مكة الى ذلك في حياتهم مما تم
الي هذا كلامه والاختلاف القطع مطلقا والعصف قطع الشجر بخصوصه واما الجواب عن النظر فهو ان كذا
حرمه لو تم بالاستغفار لما حصل المقصود من التحريم الا ان يترك بعد التصديق بعقبة لم يرض في غيره
كلا يترك النكس الى منزله ولا يكون المقصود في هذه العقبة مدخل الشجرة الى العقبة المذكورة في قوله
فعلية قيمة ومن هنا يتبين ان هذا القول لم يعدم دخول الصوم فيمن ومن اجل جعل جواب المسئلة
قوله فعلية قيمة ليعيدان لا يدخل الصوم فقد وهم لان حرمته تناولها بسبب الحرم بسبب الاحرام
بالنقل المذكور انما فانه قد دل على عموم حرمته للحرم ولو كانت بسبب الاحرام لما ثبت في حق غيره
الحرم ومن تتبعه بقوله لان الحرم ليس بمنوع عن الاستنشاش والاحتطاب خارج الحرم
فقد استغنى بالمصباح بعد طلوع الصباح على ما بينا اي على اصل المكين فيما سبق وهو
ان الواجب بكسامة الحرمه انانية بسبب الحرم من قبل ضمان الافعال واما ان وجوب عزته لا كفاية
فانما هو اثر ذلك الاصل فالمستحق لبناء الكلام عليه انما هو الاصل لا كفاية فم يجب من قال هو

هو استناده الى قوله لانها عزته وليست بكفارة وكذا لم يجب ان قال هو اشارة الى ما ذكره بقوله
والصوم يجعل جزءا لافعال الاخفاء المحال واذا ادا ما كلفه اي ملك ما قطعته حشيشا كان او
شجرا ومن قال اي ملك الملقوع واحشيش لم يجب كالحشيش وكذا لم يجب من قطع الشجر
قال اي ذا الذي القاطع قيمة الشجر الى الفقهاء ملك الشجر كما في حقوق العباد فان الغاب
اذا ادي العثمان بملك المعصوب فان قيل في القيس عليه بوجه المعافاة دون القيس قلنا بل
يوجد فيه ايضا لان الفقه ما يثبت ان امة وقد ملك العرض ويكره بيعه اي بيع ما ذكر من الحشيش
والشجر وهذا كقولهم روي كان قال قال ابو عبد الله قلت لروني في قوله فيها حظوظ من سواد وبلو كان في
يحد تولى البهق ان اردت لحظوظ فضل كانا وان اردت السواد والسبق فقل كانا فما حال الرب
كان ذلك ويكفي ومن غفل عن هذا قال اي بيع شحشيش او الشجر بعد القطع بين قبل هذا ان
ثبت لك لقطع بعد اداء القيمة لم يجز هذا الى زيادة قوله ولا ادخل القسي المقام تركه تيسرا لما هو
بسبب الملك ويخرج به لانه ليس بمتصور وهو اداء القيمة للمفقير حتى يظهر وجه التعليل بقوله
لان عند سبب مخطور من عاموس لم يشبه هذه القيمة الا في قوله وفيه نظر لان ملكه بجزء القطع كان
من حق الكلام ان يقول ويكره بيعه بعد اداء القيمة وكم من غاب قولنا هي اداة من الغنم السقيم
فلما خلق في بيعه يعني بعد اداء القيمة يعني لو ابيع له ذلك كما ابيع له ذلك كما ابيع له شجرة في البيع
الخاص بعد اداء القيمة فتعليل الحكم اهت في الحقيقة انما هو هذا او اما ما ذكره تعليل فاحر وهذا طرحة من
البيان ومن قال وكرهه بيعه بعد القطع لانه لو ابيع له ذلك لسلطوا النكس الى منزله وهذا لا يجوز لانه
يؤدي الى قطع اشجار الحرم واختلاف كلامه وفيه تفسير صيود وسجنا فان حرمه ما دلت على ثبوت
ببطلان نظرها وتخذ الكوكب على اغصانها ويرعى نباتها بكل جانبها الا ان يجوز البيع مع العلم
استثنائهم من ذلك في الاطلاق المتفهم عن الكلام السابق فانه باطلا في نظم عدم يجوز اصلا
فهذا اعدادا فانه اول ما يتولد ويكرهه بيعه تضييعا على جوازه المهم هنا فانهم يحلفون الصيد يعني
يجوز بيعه اصلا لا قبل البيع ولا بعده ولا يجوز اداء قيمته لغيره ومن قال يعني لا يجوز بيعه

فانما هو اثر ذلك الاصل

فانما هو اثر ذلك الاصل

فانما هو اثر ذلك الاصل

فانما هو اثر ذلك الاصل

فانما هو اثر ذلك الاصل

فانما هو اثر ذلك الاصل

اصطاده محرم اوبعصيد الحرم اصطلام يصيب في ذكّن الاول ولم يحسن في تقريره الثاني ولذا لم
 يحسن من قال في الجوز نج العبد بعد اداء القيمة اصطلا والفرق بين نجات الحرم وصيده
 في انعام البيع في الاول من الكراهية دون انما ياكله ارا دما ذكر بقوله واذا باع الحرم وابتاعه فابيع
 باطل لا والذي ينسب النكس وتعليل معنوي لا اعتباره قيدا في المسئلة المذكورة فمنا عجزني
 الاسر بالايجاع لان النكس يزعمون ويحسدون في الحرم الصدر الاول ولم يكره احد من المجتهدين
 وفي ذلك العصر كان اجماعهم على جوازه واما قيل لان النكس يزعمون ويحسدون في الحرم من
 لان رسول الله لم يلبسها من غير انكاره وجر زاجر فتركها لعادة النكسية لا بالاجماع كناية
 فيما سبق ولان الحرم اي الذي حرم هو النكس الذي ينسب اليه الحرم شجر كان او حشيشا ومن
 قصره على الاول فقد قصر بما ذكره ما اي الفضل المذكورنا والنسبة اليه اي الحرم على كل ما اعتد
 عدم النسبة الى غيره لانه بالنسبة الى غيره ينقص النسبة اليه وانما قال بالابان لان النسبة
 الى غيره بغير الابان كنسبة غيره فبما تنقص النسبة الى الحرم وما لا ينسب عادة اذا نسبه
 ان ان عطف على قوله والذي ينسب النكس عادة تنجما لا قصد به التعليل فانهم الحق
 يعني في الحكم المذكور بانسب عادة اي محل الاجماع بجميع انقطاع كمال النسبة الى الحرم بالنسبة
 الى غيره بالابان ولو نسب بنفسه يعني الذي ما لا ينسب النكس كما غيلان في مكانه بل انما
 على قول من يرى جواز ملكك الحرم وهو قول ابي يوسف ومحمد كذا قالوا حتى صرح بعضهم
 على قول ابي حنيفة لا يتصور ولبس الامم كان عوا فاعلمت اجتهاد في حنيفة لما يكرهون
 الملك بعد حكم الحاكم به على راي من يراه وفيه اخرى فما لا كنه اعترض على هذا بان الكلاء انما يباع
 فلا يملك صاحب الارض قبل الاخر ارض اخذه ملكه كما في سائر الارض فكيف يجب عليه التمسك
 الارض واجب عنه بالفرق وذلك ان الكلاء في ارضه بانسب سنا حاكم احد غير من عن الترض
 فلم يكن الملك اولى به من غيره بخلافه في الحرم فانه ينسب معصيا عن التعرض لكونه الاكل اولى به
 من غيره وقوله ان النكس شجر كما في الثلث محمول على ما في خارج الحرم وقيل عدو الغير ينسب اليه شجر

في الحرم

في الحرم

في الحرم

في الحرم

خاصة فلا تجزأ ما ذكره ان الشجر في الارض التي للملك لا ينسب بها جابل بيت ملكها لصاحبها وما جف
 من شجر الحرم لا تخان فيه اعادة ما افاده بقوله لا جف منه لبيان دليل وقدم وجه الاعتدال على ان
 هذا الفصل المحتجب كلف لعادة ومن قال في حق القول الحار هو بيان الاستثناء في مطلع هذه
 المسئلة فقد رسا على كنه الخطا في نقل من مطلع كلامه ومقطعها الاول فلان ابا يقول لا كنه
 بتمام والقول المذكورين ما افاده بالاستثناء المذكور والاشغال ان الاستثناء المذكور في مطلع
 المسئلة المذكور لا مطلقا بل في السد ابيع ولا بأس بتلخيص شجره لاسبس الانفعاع وكذا
 احشيش ابا ليس له قد مات وخرج عن حد النواحي والملك في حكم ما جف لانه لا يمتنع اقبيل
 قوله لم لا تخفى على ما في نظم الروايات لاسبس قلنا قطع ابا بس ليس يتطوع كما لان فيه رتبة الحرم
 حيث ينسب مكانه احضر فيكون كعدم السجدة لاسبس منقطع الغرض ليوذي بجاءه وما جف
 الشجر يكون حطبيا فياخذ حكه ويخرج عن حكم الشجر ولا رعي حشيش الحرم هذا عند ابي حنيفة
 ولا يعطى هذا بالاتفاق على ما مر به واما اعادة لبيان ما استثنى من بقوله الا اذا فر وهو ينسب بكنه
 معروف لان فيه ضرورة يعني ان في المنع عنه حاشي حق الزايرين والمعنى دل على هذا التقدير
 منه في عموم الحكم للفرقتين اطلاق الدواب عن قيد تخصيص في قوله فان منع الدواب عنه متقدر فاعلم
 من خصه بالزايرين ما لا يعنى الذين يدخلون احرام الحج والعروة يكون على الدواب ومنعها عنه متقدر
 فنقصت الضرورة لست شعري ما يقول هذا القائل اذا قيل يوجب اتصال الضرورة بالزايرين انما هو
 الفرقة في الرعي لهم وابو يوسف لا يقول به ولما لو قال ولما كان اولى لان المخالف من ابي حنيفة
 قوله لم لا تخفى على ما واما استغفر ان يقال نعم نهي عن القطع والرعي ليس يتطوع لغرضه فانما ذكر
 بقوله والقطع بالثأر المشافير جميع شجرة السفرة من البعية كالمخلة من الفرس والشجرة لان
 ذكره في الجبهة ما يؤخذ من الشجرة وشجرة كل شيء حرمه كالقطع بالثأر والناسجل جميع حرمه هو ما يقطع
 به حشيش عريان الرعي في حكم القطع شجرة عالات نخل البهية ايضا في سائر ما في الصيد فانه لا
 حرم عليه التعرض لصيد الحرم استوي فيه اصطفا به بنفسه وبسائر الكلاء هذا وقال في كالأ

في الحرم

وانما اذا دخلت الغافلة بالمد وبما فيه من الحسنة على الرعي بل ذلك هو محل ما ينفذ له واتبس الطريق
لا يضاف لاصحابها كما لو انما كانت بعد النزول ما اذا رعاها فقد سخطها فيقتل الفضل اليه فليس لوزن
فمن سخطها متعلق به صيد لم يضمن ولو غيب شكة يضمن ولان للناس ضرورة في الخوا لا بد
من الاشتغال اذا دخلوا بها ولا ضرورة في الرعي فانهم يجدون محبش ومكده هم سودا يكون الاخذ
السوق عنوا ايضا فهذا هو القياس وما قال ابو يوسف فخصه في موضعها اي هنا كلامه وكل
الحشيش من الحرام الحشيش جواب ثمانية في يوسف من قال في حشيشه يعني شئنا ان النقص في القطع
الرعي يمكن انعم الضرورة فقد حمل الكلام على غير معناه ومن المرام في غير معناه ليس شري في ذلك
الغافل بعد ما سلم عدم تناول النقص الرعي بمشيت عدم جوازها وشي ما يكتسب الخلف الاكدي في ثباته
وذلك ظاهر عند شئنا في سكتة يعني هنا شئنا وهو انه لو قال وتعلق الحشيش من الحرام كان على
ما في الجمل انهم اخذوا الكلام بالافرن وقد عرفت فساد فلا ضرورة قبل ولا بعد ما سلم فلو كان
لا عبرة بها عند الوجود النقص في الحرج انما يعتبر في موضع النقص فيه والبيع النقص فلا يعتبر هذا كما في
آخر ما كتبت به ابو يوسف ومن ادركه قبل الشرع في رده في ثباته تنبيه كما في ثبات
ما لا فائدة جرحه في خطه بل الكلامين المستقلين في الثمانين المحققين وهكذا يكون اكمال اذا سألنا
المقال خلاف الاذخر متعلق بما دل عليه قوله ولما روي في القلع بالث في القلع المتعلق بالثابت
عدم جواز قطع شئنا من الحرم ورعيه بالنقص يعني كان ذلك للثبوت سلب بخلاف الاذخر لانه استثناء
رسول الله ومن لم يتنبه لوجوب انتظام المقال على ما قرناه قال ما قال واركن بتقدير لسؤال الغيبا لربط
بالقريب فاقى بالام الغريب ووجوب الحق وادع وماذا بعد الحق الا الضلال فان قيل على هذا التقدير كان
قوله لم يختلج بها ما عاصها بقا بقا لان المجلس جامع للمنفقات فيخصص الرعي ايضا بالقياس
عليه قلنا الاستثناء ليس بتخصيص وليس سلم انه تخصيص لكن الاذخر كان مخصوصا بالضرورة واما
ضرورة في الرعي على ما تقدم بينه فيقضيها امران احدهما ان شرط صحة الاستثناء عندنا الاتصال وذلك
الشرط مفقود في الاستثناء المذكور والثاني انه لا يثبت اي منه ان يتبع اكمل الشرعي راي واحد في

في زمن نزل الوحي ونحن لا نقول به الا ما لا نقول به انما الاول ينحصر في دفعه بان الشئ ما فر استثناء عكس نفي
لم يكن بعد ذلك مستثنى منه استثناء بالانصاف استثناء به فكل استثناء في مفسر كلاما ولكن عندنا عدم
الاتصال اصلا اي لا حقيقة ولا حكما فلا حاجة الى التواني في نسخ او تخصيص للتراخي واخراج الاستثناء
عن حقيقة ما ذهب اليه صاحب البديع حيث قال فان قيل ان شرط صحة الاستثناء ان ينفذ به الكلام الاول
وذلك ان يكون متصلا به ذكره وهذا منفصل لانه ذكر بعد انقطاع الكلام الاول وبعد سوال عكس
الاستثناء يقول الا الاذخر والاستثناء المنفصل للابح واليحيى المستثنى منه فالجواب ان هذا ليس
بشئنا حقيقة وان كان صفة الاستثناء بل هو ما يخصه والتخصيص للتراخي عن العام فانه
عندنا لا ينفذ به الشرع والشرع قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جازية عندنا واما الثاني فانه
ما ذكره الامام البهاء في المنهاج حيث قال سئل من منع المعصية فيكون على راي النبي ام والاعمال
لان الحكم يتبع المصالح والمالبس مصلحة لا يميز مصلحة قلنا الامس لم وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختيار
امارة المصلحة وجزم بوقوع عيسى بن عمران لقوله بعد ما انشدت ابنه يصر من الحارث لو سمعت
ما قلت وسوال الفرع في اكل كل عام لو قلت ذلك لوجب وكونه قلنا انما ثبتت مصلحة شئنا
ورفع الشئ في قوله لان الحكم يتبع المصالح المعنى ان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح و
الاكثار عشا فوفض الحكم الى رايه فربما حكم باليس مصلحة والمالبس مصلحة لا يميز مصلحة فانه
قوله بعد ما انشدت ابنه يصر في قوله الحق ولان شئنا نخل نجبة من غيرها والفعل على معنى ما كان قوله
لو سمعت وبقا من الحق وهو المفضل الحق قوله وسوال الفرع وذلك ان عدم قال يا ايها الناس كتب
عليكم الخ فقال الفرع بن جابر رضي الله عنه قال نعم قلنا انما سكت فلما اذ قال ام
والذي نفسي بيده لو قلها لوجب ولو وجبت فاقتم لها دعوي ما وكنكم وهذا يدل على ان كتاب
الحج كان بمنية دم قوله وكونه اشارة الى الوجوه الباقية المذكورة في المحصول انها دم قال يوم نبي
كذلك انتم يوم مكنه خلق السوء والارض لا تجني خلا ما ولا يعصم شجرها فقال العباس رضي الله
فقال ام الا الاذخر قوله بعد ما ثبتت مصلحة شئنا اي لعل تلك الصورة التي ذكرها على

عن بعض الحكماء الى ما دم نبت بموضع مجوزة ما كنا نشاء على وفق ارادة بعض الناس فلم يكن
هذه الاحكام تابعة بمشيتة بل بالنفس وصاحب البدائع وكيفية الوجه مع وجهين الآخرين حيث قال
فان قيل ان النبي لم ينه عن اكلها فاما كيف استثنى الاذخر يستثنى العباس وكان يسهل
عدم الانطلاق من الحيوي قيل الجواب عنه من وجهين احدهما انه يحتمل ان النبي لم كان في قلب هذا
الاستثناء الا ان العباس من غير سببه فانه لا يخلو النبي لم يمانه ما كان يعلبه وانما يحتمل ان الله
امر به ان يخرج من كل ضالكه الا ما استثناء العباس من ذلك غير ممنوع ويحتمل انما استثنى الله تعالى
عدم العقوبة بتجريم كل خلاف له العباس من الرخصة في الاذخر لما جازته الملكة ترغيبا بهم في جبرائيل صلوات
العليه بالخبر فقال النبي لم الاذخر انفق كلامه وهذا الاذخر هو المناسب لما جاز في بعض الروايات
انه دم سكت حتى تزل العباس من الاستثناء المذكور ثم قال لم الاذخر فيكون قطعة ورعية دم
هنا القطع على كس ما تقدم رعاية في كل عام حتى الكلام فيه وكذلك ان حرمة القطع لنفسه ووجهه ان
في معنى القطع فكل القطع اصلا في الحكم المذكور فعدم عند بيانه وانما اذخر في سابق الا ان ذكره في
الاستثناء المذكور لا يلبس حكم الحرمة فيه فكان التقديم في ذلك كونه في ذلك المقام وبخلاف ما
معتطف على قوله بخلاف الاذخر يعني انها ايضا ليست من حرمة الحرم لانها ليست من حكمة النبات بل هي
يكون في الارض لا كونه النبات قيل لان النبات ما يثبت من ما الارض وهي لا يثبت منه بل هي
مودعة فيها وينبت من ما السماء وفيه نظر اما في الاغصان قوله لان النبات ما يثبت من ما الارض غير علم
وانما ينفلان من قوله هو مودعة فيها وقوله وينبت من ما السماء تدافع ظاهر اذ لا خلاف في ان ما يثبت
الارض سواء نبت بها او باسما لا يكون من جنس المودعة فيها بل يكون من جنس النبات كالكافور
والكمأة جميعا على عكس غيره ووجه دوم لوجه دوم لوجه دوم يعني احد الدين لجنسية على احوال
لجنسية على احوال الحرمة وقد مر من قبل حيث قال في باب القرآن ان طرف الشاخي ولان في القرآن
يعني على الاصل حتى لا يفتي فيه بتلبية واحدة وسفر واحد وبخلاف واحد وكذا في الاركان وعند باه
وقد جنى عليها فيجب عليه دمان وهذا كاقفل الخطاء فانه جنسية في حق الآدي بارتد دم وفي حق الله

2

باحتساب الجنين عنه فيب ان له تحال والكفارة حقا لله فان قيل لاجرام الحج اقوي بحد الحرمة
كون الحج فرضا دون العبرة واذا اجتمع امران في واجب حكم واحد واهدهما اقوي الاخر فان الحكم
اليد وجعل الضعيف كالمعدوم كافي للحرم اذ قتل صيد الحرم فانه لا يجب عليه الاجزاء واحد مع انهم
عليه من جهة الاحرام ومن جهة الحرم لان حرمة الاحرام اقوي من حرمة الحرم الاية بل لا يحرم ما لا يحرم
الحرم من اطلاق واللبس وغير ذلك والحكم لا يحرم ما لا يحرمه فلما نعم ان الشبان اذا اصبغوا
اثبات حكم واحد واهدهما اقوي بضاف الحكم اليد وجعل الاخر كالمعدوم في حق اضافة الحكم اليك بخلاف
مع الدافع والجار للرفقة مع الخارج فانه يضاف التلف الى الدافع والمجاز لانه اقوي ولكن ليس
احرام الحج اقوي من احرام العبرة فان احرامها بانفراده يحرم على المحرم بما يحرم احرام الحج فلما
متساويين فلا يكمل احدهما للاحق وفيه نظر لان المص ذكره في سابق في الجواب عن قول الشافعي
يجب البدنة على من جامع في العبرة بعد ما طاف اربعة اشواط قياسا على من جامع في الحج بعد الوقوف
بعرفة الخامسة فيجب الشاة اهلها للتعاقب وهذا صريح في الاعتراف بان احرام العبرة في التأثير
ليس كاحرام الحج فالقول بانها متساويان فيه ينافي في ذلك ومنهم من قال في تقريره ما ذكره من القول
والجواب لا يقال ينبغي ان يتداخل الكفارة انما اذا جنى المحرم على صيد الحرم حيث لا يجب عليه جزاء
حرمة الاحرام وحرمة الحرم بل يجب عليه جزاء واحد للتداخل لانا نقول لانهم ان القياس صحيح لعدم
الماخذ من القيسير القيس عليه بيانه ان حرمة الاحرام اقوي من حرمة الحرم لانا لا احرام يحرم عليه
ما لا يحرم بالحكم كاللبس والمجاء وبالحكم ما لا يحرم بالاحرام فاستثنى اقوي من حرمة الاحرام
فوجب كفارة واحدة بخلاف احرام الحج واحرام العبرة فانها سواء لان لكل واحد منهما حكم يحرم
بالاخر فاوجب كل واحد منهما كفارة الا ان التفاوت بينهما في اداء الاعمال ولا كلام لنا في ان يثقل
بل جنسية الحرم اقوي من جنسية الاحرام ولذا يجوز الصوم في جزاء جنسية الاحرام دون جزاء جنسية
الحرم بل يلزم فيه بصدق ما وهذا مشتمل كالمورد من التقديم من كذا ما قيل ان الاحرام
شرط والشروط داخل بخلاف كذا ما يقال ان الحرم وان لم يحرم على المحرم ما لم يحرمه الاحرام

حرم ما بين لم يحرم عليه الاحرام اى الخلال ومن هذه الجهة حكمة الحرم قوة فظها ان كل واحدة
من الحريتين قوة من وجه تغايرها الوجهان فاستوت الحريتان وذكر شيخ الاسلام ان وجوب
الدين على القارن فيما اذا كان قبل الوقوف بعرفة وما بعد الوقوف بمكان في الجماع يجب عليه ما كان
وفي غيره من المخطورات واحد ما ان احرام العروة بقي في حق القائل لا غيره ومن المتصددين في شرب الخمر
من اوردها في صورة الاعتراض ثم قال في جوابه بعينه هذا وان كان شيخ الاسلام ذكره وجه
البعدان احرام العروة بعد الغرض من اغفالها لم يبق الا في حق التحلل خاصة فكان قبل الوقوف
وبعده سواء ولم يدان ما ذكره نعيم لما يرد لا دفعه ليعالج جواب والحق ان يجب الدين على القارن
مشكل وفيه نوع حكم اما الاول فلان احرام العروة قد انتهى فبقية بعد الغرض من عملها وتقرر لانها
باتيان ما هو من خصائص الحج وهو الوقوف ولم يبق الا في حق التحلل ضرورة احرام الحج وما ثبت بالضرورة
لا يظهر في غيره موضع الضرورة فلا يظهر في حق الجنابة واما الثاني فلانهم اوجبوا دين فيما اذا قبلوا
الغرض فيما اذا جامع اوليس الحية وتطيت باوجبوا وما واحدنا اذا حلق يوم النحر قبل الذبح فيها اذا
اذا افاض من عرفته قبل الغروب وطاف بالزبارة جنباً وقيمة واحدة اذا قتل الصيد بعد الوقوف فلان
كان لاحرام باقيا لوجب قبول الوجود وان لم يكن باقيا لوجب قبول العدم فالقول لا يفرق في الراجح
عن حكم الا ان تجاوزا الميقات غير محرم استثناء من قوله فعليه دمان اى على القارن دمان في
كل صورة تجب فيه على المفرد دمان في صورة واحدة وهي صورة تجاوز الميقات بل احرام ثم احرام
المجاورة لها ولا بد من هذا حتى يكون قارنا وقد نص عليه صاحب المنظومة في معالاة زفر حيث قال
ان جاوزه ثم قرن بغيره دمان فاعلم وفي الكتابين جاوز الميقات بغير احرام ثم احرام داخل
الميقات وقرن فعليه دمان عند زفر وعندنا واحد فالواقع في بعض الشيخين قوله ثم يحرم
بالعروة والحج ليس صحيح اذ لا يوجد القرآن وفي الواقع في سائر ما من قوله عدم غير محرم بالحرم
او بالحج اى ان تجاوزا من اراد القرآن الميقات بوجد القرآن الا ان يفعل فيه خلل من جهة اخرى
وان شئت الوقوف عليه فاستمع ما يلي عليك قال الشيخ الجليل القدرى في شرح مختصر كبرى

الكبرى وليس في الاصول معنى يجب على المفرد دم على القارن الا في هذه المسئلة لانه داخل
النقض في احرامين ولما ان الواجب عليه عند عبور الميقات احرام احرامين الحج او العروة لاهرام احرام
فاذا جاوزه بل احرام احرام ثم احرام بها داخل النقض على احرام واحد لهذا الوجها وزنه الميقات بتمه ثم احرام
بجدة لا يرد به بغير احرام احرام تحية عند الميقات شئ بالاتفاق الى هذا كلامه ويوافق هذا التفصيل ما حمل
المصنف في تقريره وجه قول ثمة الثلثة ومن سائر ان الشرط هو التحاوي غير محرم اصلا لا التحاوي
غير محرم ثم يحرم بالحج والعروة وهذا من المواضع التي وقفتها للخلل ولم يتأمل فيها الناظر في هذا
اكتساب من الشرح وغيره واعتد اعلم بالصواب واعلم ان الشيخ الجليل القدرى في انما
اراد بالمعنى في قوله وليس في الاصول معنى يجب بالزبارة من مخطورات الاحرام والحرمان لا ما يوجب
كما توهم فقل في قول القدرى لاني في هذه المسئلة نظرا لا قدسيا في أم فضل الطواف بالكارن
اذا افاض قبل الامام يجب عليه دم واحد كالمفرد وكذا اذا طاف طواف الزيارة جنباً او محلاً
وقد رجع الى الجاهلية يجب عليه دم واحد وكذلك القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيداً فعليه قيمة واحدة
كذا ذكره الاجناس وكذلك اعلق قبل ان يذبح بغيره بجاية دم واحد كذا ذكر محمد بن اسهل
اجماع الصغير فان المعنى في الصورة المذكورة في اصل الجامع الصغير ليس مما اراد الشيخ لان
الموجب كالتقديم فكيف على ما ترجمه والذي ذكره الاجناس منها الا انه تكرر
عند قوله في الاصول فان قلت ما ذكره مضاعفة بوجاهة على القارن انما هي فيما يجب عليه سبيل
الكفارة لا سبيل العزاة فان ما وجب عليه سبيل العزاة لا يضاعف دل على هذا ما نقل الشيخ
ابو العباس السناطى عن مناسك الاصل وقال حلال الوقارن او مفرد بالحج اذا قطع شجرة في الحرم
ما لا يئس النكس فعليه قيمة واحدة لا يضاعف على القارن لان هذه العزاة لم تكن على جهة الكفارة
ولهذا لا تستحق بالعلوم فلا وجه للمعنى المستفاد من قول المصنف كل من فعله القارن قلت مراده
كل من فعله القارن من مخطورات الاحرام بقرينة قوله تعالى على انه محرم باحرام واحد فان بناه على
على هذا لا يلح ان الفعل في مخطورات الاحرام خاصة خلافاً لغيره لانه امر الاحرامين الميقات

فيلزمه العمل واحد منهما م واحد اعتبارا بالانزاع المخلوط بالماي يانه لو دخل الميتات من غير اهرام
فاحرم من غير دخول الحرم فاحرم بمدة فانه يلزمه ومان لتركه لاحرام في ميقاته فلهذا وجدوا المصنف
خالفنا عادة حيث تركه وجبه واعتدرا بانه انما ترك لضعفه ولا يخفى ضعفه فكم من وجه
ضعيف ذكره وليس ضعفه بحيث لا يستحق الاتفاقات اليه ولما ان المستحق عليه الميتات
احرام واحد لتعظيم التبعة ولهذا الواجب من الميتات بالعمرة واحرام بالجمع داخل الميتات اي يجب
عليه شي وهو قارن ويترك واجبا واحدا لا يجب عليه ومان بخلاف المستهد به انما دخل الميتات
واحرام بالجمع داخل الميتات وجب عليه دم لم ترك وقته ولما دخل مكة صار منهم وميقاتهم في العمرة لعل
فاذا احرم من الحرم فقد ترك الميتات يجب عليه دم آخر كذلك انما في سائلنا لم يترك الوقت
الي في احد ما يترك تعظيم التبعة وهذا التحريم بين اليك لم يصيب في تبديل عباد التركة بعباد ائمة
حيث قال وبما فيه واجب واحد لا يجب الاجزاء واحد وبكشف لك هذا المعنى في اول الباب
الآتي ذكره ما دون ائمة فعلى كل واحد منهما جازا كامل وقال في عليهما جازا واحد لانه لو اشكر
حلالا في قتل حيد واحد في الحرم بالخير منهم الاجزاء واحد فلهذا مناهنا في جمع وجهي فيكس الخافيه علي
الوفاقية وتستحق على الفرق بينهما ما دون ائمة لان كل واحد منهما بالترك يعني في قتل حيد يعطيه
وهذا في النظر حيث لا يخفى الى البيان ومن تصدى بسانه بقوله لان الفعل الذي لا يتصل بالعمرة اذا
صدر من فاعل يضاف الي كل واحد منهما كافي القصاص وكفارة العقل لم يدان ساجدة الى البيان
بما ذكره فيما اذا كان لا بد من ضامة الفعل الذي وقع فيه الشكر كاي من الشكرين بتام القصاص
وفيما نحن فيه لا حاجة اليها وقد ثبت على هذا بقوله جناية تفوق الدية يعني انه يعبر بها بالمال والانه
يجب عليه جازا كامل في الجناية في المبشرة للعقل فوق تلك الجناية فوجب الجزاء الكامل فيها بالطريق
الاولي وهذا اي كون هذه الجناية فوق تلك الجناية ايضا اظهر من ان يفتي في تصدي بسانه فاعلموا انه
جناية تفوق الدلالة فلا تقال بالمثل ودونها مكرس استصاها بالمصلح بعد بطوع الصلح ولو
اشترى حلالا في قتل حيد الحرم هذا بخلاف ما سبيل بوجهين احدهما ان الشكرين غير مكرمان

ان
هذا في النظر حيث لا يخفى الى البيان
ومن تصدى بسانه بقوله لان الفعل الذي لا يتصل بالعمرة اذا صدر من فاعل يضاف الي كل واحد منهما كافي القصاص وكفارة العقل لم يدان ساجدة الى البيان

مكرمان ومن احاطا بالان والثاني ان الصيد ثم غريمه بالاضافة الى الحرم وهاهنا قيد بها وهذا القيد
من الحائز لا يكون احدا عاكس الاخر فاكس بقوله ومن قال ويتركس المستهد به لا يفتي
لان الحمان بدل المثل ولان المحرم في الحرم من الاحرام وهو مستعد فيقيد بالعاجب يجب عليها ما
لا ضمان للمثل على كل واحد منهما كذا فانها ضمان الفعل قال الشيخ ابو الحسن الكرخي فان شتر من
عمر وحلال في قتل حيد في الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الخلف نصف القيمة لان ضمان لا يتبع في
الحرم ويتبع في قتل الحلال فافهم سر المحال فادبا مع المحرم حيدا او تابعه سواء كان بعد وشراؤه
قبل القتل او بعده على بغيره عنه تفصيل في التعليل فالباع باطل لان الصيد في حق المحرم محرم العين فلا
يكون بالاستمارة كما ظهر فلهذا لا يجوز شراؤه اصله سواء اشتراه من محرم او حلال كذا في المبسوط ومن
مناظره ان بعد حانكس الا باطل قد مضى عليه من قال ثم اذا قبض المشتري وعطى فيه يد عليه
وعلى الباع الجزاء فانها قد جازا عليه الباع بالتسليم والمشتري بائنا اليد عليه ويعطى المشتري ببيع
على الباع الا بخلاف البيع ولو رد على الباع يحل المشتري الجزاء للمشتري تسليم اليه وجعله
عقوبة لذلك وسببا من ضمان ببيع ثم قال ولو وقع البيع بين الخلالين ثم احرم ما او احرم احدا فوجبه
ببس لان زيادة ولكن من جاز بالقصاص ولو غصب محرم من محرم حيدا فرده وجب عليه الجزاء بالتسليم
والتسليم وان ملكك في يده فعليه لأكده وقيمة حقه الله وجب عليه رسالة ولا يجوز ان يستبدل
ماتبه فان يجب عليه ضمان لصاحبه وبمري كن الغنم حتى الشراء اليه ما كاله وكذا من قال
لا شك في حقيقة البطلان ان بانه بعد البيع لا يثبت له اذ اذ كان حيا فلا شك فيه اذا كان
المشتري لانه محرم العين في حقه لوله ثم حرر عليكم حيد بغير اضافة التحريم الى العين فيكون قتل
القوم في حقه كما ظهر وهذا هو الذي الذي اراد المصنف بقوله لانه منى القرض والطلاق اتم السبي على القوم
اطلاق اتم السبي على السب وان عاتان اضافة التحريم الى العين فيمنع من سائر الانفاقات
والكل مندرج مطلق القرض ما صلا اخرج العين من الحيطة لسائر القرضات فيكون تعليق تصرفها
باعتنا فيكون قتلها بعينه فبطل لانه لم يعصب في زعمه ان في قول المصنف لانه منى القرض اطلاق اتم السبي

هذا في النظر حيث لا يخفى الى البيان
ومن تصدى بسانه بقوله لان الفعل الذي لا يتصل بالعمرة اذا صدر من فاعل يضاف الي كل واحد منهما كافي القصاص وكفارة العقل لم يدان ساجدة الى البيان

على التحريم فان قيل لطلاق المذني على الحر ولا يلزم منه الخلاق انتهى على التحريم لا يلزم من طلاق
الامور به على الواجب اطلاق الامر على الواجب والى فيه ان الوصيين المتباينين اذا رتب
احدهما على الآخر قد يقع في الشك فيهما وقال الشيخ ابو العباس الساطعي لو اشترى او
باع حال اياه العبد بنفس الحاكم البيع وان قبضه المشتري فاستهلكه والبايع يحرم المشتري
حلالا فعلى البايع والمشتري فيه العبد كالمكافاة والامان عليه على المشتري ببايع ان كان
صادره حال اياه وان صادرة وهو حال ثم احره ثم باعه حال اياه فعلى المشتري فيه بقاء
واذا تخلفت آثاره عليك فقد وقعت على ان المحل لم يغير في الحكم بطلان البيع على الإطلاق في
الصوت المذكور وكذلك قال في شرح قال الحسن ان بيعه جازيا تعرض للعبد الاتس والعرض للعبد
الاتس باطل فالبايع باطل لم يخرج من محبة البيع تحريم البيع كخروج عن ثبوت البيع لذلك البيع
المضاف الي غير محله باطل ثم انه لم يصيب في تقريره المقدرة القائمة والتعرض للعبد الاتس باطل
حيث ذكر الباطل في مقام التحريم وفي زعمه ان تحريم البيع جازيا من الاعيان يخرج عن محبة
البيع كيف والحر تحريم العين ومع ذلك ليس يخرج عن ثبوت البيع ولهذا لا يبطل بيعه مطاعا بل
يعد في بعض الصور على ما تقدم عليه في موضعنا من تدبره بعد البيان بين ما في تحليل المحل
من الخلل فاعلم ومن اخرج ظنية من الحر من هذه الحكم المحرم وهذا اطلاق من حق نيل الحكم والامان
فعليه جازا ومن اى جزاء الام والاولاد وهذه الاشياء الى كون العبد مستحق الاتس بال
الى الامان اى موضع الامان وهو الحر لا اى كون الظنية مستندة اليه بل هو الامان كما سبق
الى بعض الاولاد فمقدري في دفع احتمال ان يكون العاين في الاشياء كالكتابة المشارة بالامان
الى المؤنث بقوله لان المضاف ضا لا يصح ان يحذف مقام المضاف اليه فانه لفاد المعنى
لان غير الظنية والاعتق الظنية صفة شرعية بخلاف نحو شرف صدر القناعة من الدم والثابت
في الاشياء انما هو باعتبار خبر قد روي الى الولد كذا الصفات الشرعية كما في الرق
والحرية والتدبير والكتابة في نفس الولد كما لام فان قيل يشك في هذا بولد المصنوب حيث لا يثبت

لا يثبت قلنا الفرق بينهما من وجهين احدهما ان الولد في الظنية حتى يتدبره وهو مطالب بالرد
في كل ساعة فاذا لم يرد حتى يملك تحقق الملاك بعد البيع بخلاف المصنوب لان صاحبه لم يملك
حتى لو طلبه ومنعه الغائب يضمن فعلى هذا لو ملك ولد الظنية قبل ان يملك من الرق لا يضمن كما في
ولد المصنوب والثاني ان الفرق ان رب العبد في صيد الحر ازاله الا ان وقد وجد في الولد
كما حدثت حيث استحق الامان وقد اثبت في الحرف باثبات اليد عليه فيضمن وفي المصنوب
الغائب ازاله يد المالك ولم يوجد في الولد وعلى هذا يضمن ولد الظنية كيف كان ومن المصدقين
لشرح كتاب من اخطا في تقرير السؤال وما صاب في جوابه ما الاول فلان قال ونقض
بولد المصنوب فانما وجبة الرد الى ما لا يواحد صفة شرعية ولم يرد الى ولد فان كان لا يضمن
غير مضمونة ولا يضمن ما يضمن لم يفرق بين العلة والحكم فان سارده من الصفة والعلية
وكونها وجبة الرد حكم شرعي واما الثاني فلان قال والواجب ان الصفة الشرعية تسمى
الى الاولاد اذ المالكين مانع وصلة المصنوبة تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية لان سببا
ايضا على عدم الفرق المذكور ثم ان فيه تخصيص القاعدة المذكورة بما ضرورة ما لعل في الجواب
ان يقال ان المرد من الصفة ما هو العلة والعلية هنا المصنوبة وهي ليست بصفة شرعية فلهذا لم
يسر الى الاولاد واما الذي ذكره في صدد الجواب فما سارحت قال ولان تصور ما لا يثبت في
الاولاد لان الغيب نال اليد المحقة وهي في الاولاد لا يثبت لعدم ثبوت يد عليها حتى فلا تزال
بالغيب ولا يذهب فقد اساء في تحريمه حيث قال ولان تصور ما لا يثبت والذي لا يثبت
لا تصور ما على افع عنه فخر حيث قال وهي في الاولاد لا يثبت ولم يعلل بي في الاولاد لا تصور
فان ادعى جازا اى جزاء الام بعد اخراجه من الحر ثم ولدت اولاد ثم بين ليس عليه
جزاء الولد واما وجوب جزاء الام فعلى حاله اذ باء الام بالبيع الواجب بل انتهى ومنه
هو السبق في تخصيص النفي بجزاء الولد ومن لم يثبت له يد بعبارة المصنوب فلا يثبت عليه صلا
وانا وجه تقديره من المسئلة بما اذا تعرض بوجبا بعبارة عدم وجوب جزاء الولد فيها لعدم

الذكر في المسئلة الاولى لان بعد ادراكها اى لان الام بعد ادراكها ولو قال انها كانت
اولي لم تنجب منه ولهذا نكحها لانها كانت شبهة ولهذا نكحها الذي فرجها ولو نكحها لكانت
لزوال الامان وشبهه لان ذلك بقاء الامان او شبهة فان قيل ادراكها كان شبهة
الامان فانه لا يجب رد ما الى الحرم والا ولدت بعد زوال العفة عن الام بوجوبها حكم
العفة واصالة وذلك لا يتبعها كما ذكرنا لانها زالت بعد كانت كما هو المفهوم من كلامه من
قال ما زحين اذى جزاء الام بعين الام غير معصومة فكذا الاولاد لان فصول الخلف كوصول
يعنى ان وصول العفة الى محلها وهو الفقرة كوصول شبهة الى محلها وهو الحرم ولا دخل في ذلك
يكون العفة فقرامة وانما ختمهم بالذكر من قال ان وصول العفة الى فقرامة كوصول العفة
الى مكة ولو وصلت اليها ثم دلت فانت الولد لا يجب شئ فكذا هنا لم تمان الا بصل اليهم وان
التعليل لا يدخل في محل الخلاف لانه لا يثبت منه في عام الكلام كما سبق في بعض الاولام فغير
نظر لانه يجوز ان يعرف القيد في فقرامة وغيره عندنا فاذا ادرك الجزاء الى غيرهم بسقط القيد
ايضا مع انه لم يصل الخلف الى فقرامة فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فقرامة كوصول
الاصل الى الحرم والله اعلم بالصواب **باب مجازة الميقات في احرام** لما مضى من
بيان اجنات ما حرام واحكامها شرع في بيان اجنات ما حرام المناسبات بينهما وانما
اخرها بابا مستقل لانه بين التي تقدم بها من التعاطف على ما ثبت عليه انما وتعدى ما في
الذكر من ما مضى من اجنات ما حرام كما لها من اجنات ما حرام وهذا ينصرف اليها اسم اجنات
فيخرج عند الاطلاق **وادعى الكوفي** وكان من نية الحج والعمرة لانه اذا لم يكن من قصد ذلك
ولم ير دخول مكة فادرك الميقات ثم انشأ الاحرام لم يجب عليه شئ من حرمة الوقت على ما ياتي
واما الذي ذكرنا وبولنا ولم ير دخول مكة فغيره من المسئلة التي ذكرها بقوله فان دخل
البيتان لما جاز فلان يدخل مكة بغير احرام **بستان** بنى عامر هو موضع قريب من مكة وادعى
الميقات خارج الحرم وحي التي تسمى لان مكة محجود فاحرم بغيره كمان عليه ان يقول عدم

التعنى بانهم اتفقوا من قولهم بطل عند دم الوقت وسبب وجوبها ما اشار اليه بالاضافة الى الوقت تركه
الوقت وذلك لانه انتهى الى الميقات وجب عليه الاحرام من توليد لا يجاوز الميقات احد الا
رواه ابن عباس بن ابي لهيثة فاذا جازوه فقد ركب السبي منه فان رجع الى ذات عرق تخلف
بالذكر بانه على ظاهر حال الكوفي والافا الرجوع اليه والى غيره من المواضع سواء في ظاهر الرواية وعلى
يوسف لانه قال ان عاد الى ميقات بما ذى الميقات لا اول ذهابه منه الى الحرم سقط عنه الدم وانما
يسقط وهذا عند ابي حنيفة واصل ذلك ان المواضع التي رتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم احرامها على ما
احرمها من احرامها من التوقيت لا بد من فائدة والتقديم عليها يجوز بالاتفاق فعلم ان المراد
منه المنع عن تأخير الاحرام فاذا جازعهم لم يترك احرام من الميقات من احرام من الميقات والى
الذي احرم فيه فدخل النقص في احرامه فلهذا الدم جزء النقصان ثم اذا عاد الى الميقات ولبى منه
سقط الدم عنه عند ابي حنيفة وعند ما سقط بالعود مع الاحرام والاشترط التلبية وعند زفر
ما سقط وان عاد لم يأتى ان جازى لم يترك العود لانه المستحق عليه من الاحرام من
الميقات تلبية واجبة عند الاحرام لا بعده وهو وان لبى عند الميقات الا انه اتي بتلبية غير واجبة
فلا يترتب متذكارا لانه بخلاف ما اذا عاد من الميقات وبهذا التفصيل بين العود فيما قيل
لان حق الميقات انشاء الاحرام والرجوع اليه ليس بشئ وصار كما اذا افاض من عرفا
يعنى ان الافاضة انما يجب على المحرم بعد الغروب فلو افاض قبله ثم رجع الى عرفات بعد غروب افاض
فانه لا يسقط عنه الدم الذي وجب عليه بافاضة قبل الغروب بالعود المذكور كذا ثبت هنا وكذا
انما تذكر الميقات وهو حق الميقات لا قضاءه كما توهم في ادائه انما جعل الكلام في هذا المقام
ولم يبين ان الميقات ما اذا يسقط الكلام على القولين فانه لو فصل الميقات واعتبر التلبية فيه لم يطبق
على قوله وان لم يعتبر فانه لا يطبق على قوله ومن لم يثبت هذا قال في تعليل ما ذكرنا ان الواجب
عليه كونه محرما عند الميقات يعطى لانه ان شئ الاحرام عنده الا يري انه لو احرم من دونه اهل و
جاء الميقات مع ما يجب عليه شئ من ان ليس شئ الاحرام عنده ولم يدر ان تعليله بالوجه المذكور

انما ينطبق على قولنا بقى مناشئ وهو انه من البين ان المترك ما لا يظهر وجهه الحكم بانة
 تدرك قبل دانه ولهذا سكت كالتفصيل في هذا المقام من قال بعد تهريرة زفر لهما من المقتات
 ان يكون محرما عنه الا ترى انه لو اجم من ذرية اهل ذمة الميقات محرم لا شئ عليه فاذا عاد الى الميقات
 بعد اجم فقد تدارك ما هو الواجب عليه وهو كونه محرما عند الميقات فقط الدم ولان
 اصل الميقات في حق الافرغ اذ بهما التفصيل بين ان من زعم ان الحجة على زفر قد تمت بل بيان المترك
 لم يصح في زعمه على من ان الواجب عليه استثناء الوقوف الى الغروب وبالعود بعد الغروب
 لا يتحقق كمال الاستثناء التي فانت بعوده محرما بمعنى ان مجاوزة الميقات بغير استثناء
 ولهذا الواجب من ذرية اهل البيت عليه السلام عند الميقات بالاجماع ومن سارح الجواب عما
 زفر من لم ينسب لهذا قال فان قلت ينبغي ان لا يقطع عنه الدم عادليا اذ لم يعد كما قال زفر
 لان التلبية بعد المجاوزة نفل وباتان النفل لا يخرج عن عهدة الوجوب قلت لزوج ابدا لا يكون بغير
 ما الى ما عليه والذي لا ليس الا نفل ثم انه لم يرد ان ما ورد من تمام كلام زفر في هذا المقام
 لان الغزيرة في الاحرام من ذرية اهل البيت يعني ان اصل الميقات في حق الاتقي ان يحرم من ذرية
 اهل البيت ليس بانه الا انه خص في تأخير الميقات فصار الميقات في الغايات فاذا انتهى اليه
 سلا لا وجب عليه التلبية والاحرام عنه فاذا ترك ذلك بالمجاورة حتى احرم وراه الميقات ثم عاد فان بقي
 فقد اتى بجميع ما هو مستحب عليه فحفظ الدم فان لم يلج علم ياتي بجميع ما يستحب عليه فلا يستطاع الدم عند خلاف
 ما لو اجم قبل ان ينتهي الى الميقات لان موضع احرامه ميقاته وقد بقي عنه فخرج الميقات المعروف
 عن كونه ميقاتا للاحرام في حق هذه الاية ترك التلبية عنه قبل ولاي حجة روي ان رجلا جاز الى
 ابن عباس بنى سد عنه وقال لي جاوزت الميقات ثم اجمت فقال ارجع الى الميقات ولب
 الا فخرجت لك فاشترط التلبية عند الميقات ولا يذهب عليك ان با حجة لا يقول بخبر ما بالدم
 ولو كان شرط في الحج لما كان كذلك فالتأويل المذكور لم يفرق بين الشوط والواجب الفرق
 واضح فان الشوط من الغرض واهل ان الناظرين في هذا المقام من شرح الكتاب وغيره

واتفقوا على ان الغزيرة في حق الاتقي ان يحرم من ذرية اهل ذمة ولا يخرج عن اشتكال اذ لم
 ينقل عن النبي وم ولا احد من صحابه انه احرم من ذرية اهل ذمة فليس يتحقق اتفاق الكل على ترك
 الغزيرة وما هو الافضل فمثل تعليل هذا الخلاف اشبه بالخيلاف المذكور في تأخير احرام
 العمرة عن الميقات ولو ذكر الخلاف في تأخير احرام الحج عنه ثم قال وعلى هذا الخلاف اذ احرام
 العمرة بعد المجاوزة مما قال غيره لكان اولى كما ينبغي ثم ان حقه ان يقول كان الاحرام في مكان
 قوله مكان العمرة ولو عاد ما ابتداء الطواف من هنا ظهر وجه اعتبار القيد الذي يشترط
 اليه بقوله حتى دخل مكة وطاف للعمرة في الثانية ولا كان سبب هذا على اعتبار ترك القيد ثم كان مقتضى
 اتفاق الكلام وحسن الانظام تصديره باداة التفرغ والتبرع كما ينبغي في نوى التمام
 فاستلم الحجر اذ ذكره تنبها على ان المعبر في ذلك الشوط التمام فان المنون الفصل بين الشوطين
 بالاستسلام والافوليس شرط فيما ذكره بقوله لا يقطع عنه الدم بالاتفاق وهذا الانسقوط
 بالجموع باعتبار سببه الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال فاستلم
 بطان ما وجد من من الطواف بسبيل اليه بعد وقته معتد به والمأزم فاسد وكذا كمال الاحرام
 وهذا الذي ذكرنا اذا كان الكوفي الا اني استبان في حاشية ريد الحج او العمرة كلمة او لمع الخلو
 لا يمنع اجمع فالحكم في العار ان ايضا كذا وكذا وقته البستان اي وقت احرام البستان
 لان البستان غير واجب التوقيف لتعليل لعدم لزوم الاحرام في الصورة المذكورة ولا بد منه
 في تمام الكلام لما سبق الى بعض الامور من اجاب من يقول ان البستان حرم مكة ينبغي
 ان لا يدخل الحرم كافي مكة نعم لو قيل انه تغلب الجواب عنه لكان له وجه فاذا دخل الحرم باحرامه هذا
 الخلق بالهجرة والدخول على طاهر الرواية وعن لي يوسف انه شرط فيه نيته الاقامة حتى
 عشر يوما حيث قال ان نوي الاقامة بها دون عشرة يوما فهو ماض على غيره فلا بد من مكة
 الا بالاحرام لانه صار كاهله بخلاف ما ذكروني هذه المدة لانه صار متوطنا بالبستان فصار
 بمنزلة اهله وقدم من قبل فضل المواقف حيث قال ومن كان داخل الميقات فوقعه الحلق

هذا هو الكلام في
 احرام الاحرام من ذرية

معناه الحل الذي بين المواقف وبين الحرم كذا دلت الدلائل الشرعية بهذا الصريح في الغيرة
في قوله وقتة البستان عايد على البستان لا على الدخول لانه لا يحتمل السبق والحقاق
والاجتهاد حسب الامساق كما لا يخفى على من له المواقف فان آخر ما من الحقل تفرج على قوله
والمراد بقوله وقتة البستان الموضع من كل مكان بغير اهرام وحصل ذلك ان من اراد دخول
سكة حاجة لزمه اما جهة او عمدة كما اذا دخلها زائر وعند الشافعي لا شيء عليه اذا دخلها لاجل البستان
قياس على ما طين وعليه من كان منزله داخل الميقات ولما حديث ابن عباس رضى عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل دخول مكة بغير اهرام وقال لم يوم فتح مكة وانما حلت لي ساعة من
نهار فبنت لا يجوز دخولها الا باهرام العمرة او اجتهاد تعظيما للبيت فان تعظيها لازم لا يسقط
بحال والخطابون رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه بلغهم اهرام بالاهرام في كل دخول مكة وكذا امكن
ومن كان منزله داخل الميقات وليس الا في في معانهم فسد القياس واذا ثبت هذا
فنعلم من فضل مكة بغير اهرام ثم عاد الى الميقات من كل سنة فاحرم بحجة عليه بدوا وجهه السلام
او عمرة مندورة سقط ما وجب عليه من العمرة او اجتهاد سبب في قوله بغير اهرام قال في شرح مختصر
الكرخي والايضاح هذا استحسان والقياس ان لا يجزئه وهو قول زفر وجه القياس او جواز
الميقات وجبت عليه بعمرة فلا يسقط ذلك بما وجب سبب من حجة الاسلام ووجه مندورة
وعمره مندورة كما اذا نذر وقال نذر على حجة فانه لا يسقط عنه ما وجب به بحجة به اسلام عاد
الى الميقات بعد ما دارت السنة واحرم بحجة به اسلام واحرم بما وجب عليه بالنذر من الحج
او العمرة فانه ايضا لا يسقط ما وجب عليه بجواز الميقات من الحج او العمرة بالاجاز
والخص لم يبيح افرجه الثاني عن جيز الاعتبار به حيث قال وهو القياس باعتبار ابا
لزمه سبب لندره وصار كما اذا انحلت السنة مع ان قوله في تقدير وجبه عندنا الثلثة بخلاف
ما اذا انحلت السنة فظاهر في الاعتبار به ثم ان مجموع بين القياس والاعتبار معناه القياس
في قوله وهو القياس اعتبار الحج عن خزانة والجامع في الصورة المذكورة ان كل واحدة منها

سببها واجبة بسبب غير الآخر وان ما وجب عليه بالدخول بمنزلة ما يجب عليه بالنذر في الشرع
لهم كما نذرنا لآبائنا في المندورة بجهة الاسلام كذا المشروعة فيها ولما ان ملاقي المستوفى
تعتبر لوجه الاستحسان وتفصيل ان الواجب عليه ان يكون محرما عند دخوله مكة تعظيما لهذه البقعة
الشرعية لانه ان يكون احرامه لدخول مكة على العينين الا يرى له لو انما هو محرما في الابداء بما عليه من
الحج لا يلزمه شيء كذا هذا ونظيره ما لو نذر ان يستكف شهر رمضان جاز صومه عن صوم اهرام
لان الواجب عليه ان يكون صائما في هذا الاعتكاف وقد وجد صوم رمضان في مدة فلما
حاجة الى غيره بخلاف ما اذا انحلت السنة لانه لم يقض حتى البقعة حتى تحولت السنة
بالتعديت وينبغي ذمته مقصودا فلا يداي بالاهرام له مقصود كما اذا نذر ان يستكف شهر رمضان
فصامه ولم يستكف ثم اراد ان يستكف في العام القابل في شهر رمضان مما لزمه لم يجزه عنه لانه
بالتعديت صار مقصودا عليه بصوم التبع له وصار مطلقا عن الوقت فلا يداي بصوم رمضان
كما اذا لزمه الاعتكاف بالنذر المطلق لانه صار دينا في ذمته قيل لئلا ان اجتهاد سبب السنة
تغير دينا ولكن لان ان العمرة تغيير دينا لعدم توقيها بوقت معين فينبغي ان تسقط العمرة
الواجبة بدخوله مكة بغير اهرام بالعمرة المندورة في السنة الثانية كما سقط بها في السنة الاولى
واجب ان تأخير العمرة الى ايام الخروا والتشرب بكثرة فاذا فرغ الى وقت كروه صار كالموت لها
فصار دينا ولا يخفى ضعفه بخلاف ما اذا انحلت السنة لم يتعرض للجواب عما اعتبر بالخالف صرحا
وكان نية ان يذكر الجواب عنه او بالان يتول بخلاف الزمته بالنذر لان لزمه مقصودا فلا يداي
في منن حجة الاسلام ومنها اهرام او العمرة ما لزمته مقصودا بل باعتبار التعظيم فاذا اتى بحجة الاسلام
فقد اتى بالتعظيم سقط عنه ثم ذكر الجواب عما تعرض له ومن جاز الميقات بغير اهرام مثل
هذه المسئلة على ثمة احكام المعنى فيها وقضاها بما اهرام من الميقات وسقط الدم اما الاول فلان
الاهرام عقد لازم لا يجوز التخلل عنه الابداء افعال الحج او الضرورة الاحصار ولم يوجد واحد منهما
المعنى فيه فيفعل جميع ما يفعله في العمرة الصحيحة ويحسب جميع ما يحسبه في العمرة العجبة كذا في البدائع

حج واهرام

سنة الحج

ومن قال لا يخرج المراد عنه بعد الشروع فيه الا باءه الافعال لم يصح حمله مستثنى في الاداء
عرفت انه صرح منه بالاحتمار ايضا وانما في ثلثه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يأت به فصار
كما اذا انف المج والجامع وقوم الاحرام لازما بعده الشروع والتزام الاداء على وجه الصحة ومن
قرر الجامع على الاول فقد قرر وكذا تقرر من قهره التحليل على القعدة الاولى وانما اثبات طهارة
قضاها باحرام من الميعات فقد اجبر به ما نفع من جن الميعات بالجماعة عنه بغير احرام فصار كمن
سهي في صلوة ثم انفسه لا تقضاها فانما يقطع عنه سجود السهو وعلى ما يس قول زفر لا وجه
لاقيم لفظ الميتس لان القول بما ذكره من قول زفر قال صاحب المنظومة في قتالة لوجوا والميتات
ثم احراما والدم في صا حرام لم يرفع بعبود بلباسا وبالغ ادو القضا ثانيا وقال صاحب كتاب
المسئلة اثنا عشر في الميعات بغير احرام فوجب عليه دم ثم احرام داخل الميعات الحج او عمره ثم قد
احرام قبل العود الى الميعات ان كانت ثمرة بالجامع قبل ان يطوف طوافها وان كانت ثمرة
بالجامع قبل ان يوفى به فمات سقط ذلك لعدم عنه عندنا لانه وجب عليه قضاها فاجبر بها القضا
وقال زفر لا يسقط عنه ذلك الدم اذا جاوز الوقت بغير احرام ثم احرام ففاته الحج ثم قضاها فانه يسقط
عنه دم الوقت عند الثلثة خلا لفرق في من جاوز الوقت بغير احرام محل احرام لا يختلف لحد كور
وقد نقلناه عن بعض الفقهاء انما قال زفر في تحليل قوله لان الدم بجائزة الميعات صا
واجبا فلا يسقط بالقضا كما لو جوب عليه الدم بالسبيل لبس المحيط فانه لا يسقط عنه باءه
الحج وهذا ما ذكره المصنف بقوله هو يعتبر الجائزة هذه بغير ما من المخطوط من قال فلا يسقط
عنه بنوات الحج بدل ثلثه فلا يسقط بالقضا وقال فانه لا يسقط بنوات الحج بدل ثلثه فانه
لا يسقط عنه باءه الحج فقد اخطا في كل واحد من معاني كلامه ولنا انه يبيح ما يصحح الميعات
بالاحرام منه اي من الميعات في القضا وهو اي المقتضى بحكي النيات فيقوم مقامه فكانت في
بإبداء ومن وهم ان الضمير يرجع الى القضا فقد وهم وما منهم ان الحاكى سعى ان يكون مثل الحكي
وما يماثل لغات هو المقتضى دون القضا الغايب ما التزم ادائه على وجه الصحة ومن وهم انه احرام

في الميعات

في الميعات

في الميعات

في الميعات

الاحرام ابتداء فقد وهم ولا يندم به اي بوجوب المقتضى غيره اي غير جن الميعات من المخطوط
لان الدم انما وجب في سائر المخطوطات الفضا كمن في الاحرام الاول واجبر بالبيع قبل العبادة كعبدة
السهو في الصلوة يتبع بالاجبر وبسبب العلق لا يتبع ما يماثل الدم انما وجب بترك اصل الاحرام
من الوقت وقد اتى قبل الاحرام منه في القضا فيسبب ما ترك لان اصل العبادة يتوجب من الاصل
ومنهم ان الضمير في به يعود على نوات الحج وقضا به ومن قال يعود على انما قال به لانه زعم
ان هو قوله وهو حكم الغايب يعود عليه وقضا به ولهم ان الاندما وان كان من الالفاظ الحديثة
فان اهل اللغة لم يجوزوا عدت فاندم لان عدته بمعنى لم اجد في حقيقة يعود الي قوله كانت
وليس له مطاوع فكذا ان عدته ليس فيه احداث فعل في المفضل ولا يقع معنى
انفعل الباحث علاج وتأثير ولهذا كان قوله لم اجد خطأ الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار
استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الغنم ولهذا قيل بطلان المستعمل اولى بالصواب لانه
فونح الفرق بين مخطوط الجائزة وسائر المخطوطات فبطلان الاعتبار الذي بين زفر قوله صا عليه
واذا خرج الحكي انما قيد بقوله به يدع الحج لانه لو خرج لما جده صار من اهل كل الموضوع فيقارة
فلو احرم فيه لاشئ عليه عاد الى الحرم او لا عليه شاة والال فيه ما مر في فصل المواقيت من ان
اهل مكة في الحج احرم وفي العمرة اهل مكة وهو الذي ذكرنا بقوله لان وقته احرم وقد جاوزته بغير
احرام فوجب عليه الدم لترك حرمة الميعات فهو على الاختلاف بين اثنتي عشرة الموضع والتمتع او
فروع عمرته انما قيد هذه المسئلة للجامع الصغير بالتمتع لان احرام القارن للحج وعمرته يتبع
فنايه ويهدا حكم فيه فعليه دم لترك حرمة الميعات باحرام خارج الحرم لان ميعات التمتع للحج
كهي واهل فيه قبل ان يقف بعرفه عدل هنا عن السهو وكان حقه ان يقول كما قال ابن عباس
داخل فيه اولم يهل قبل ان يقف بعرفه فهو على الاختلاف الذي تقدم ولم يصح في العدول عنه
لان قوله وهذا على اختلاف الذي تقدم انما ينظم حق الانظام مع الاجمال في سباق
الكلام المنطبق على الاقوال وذلك بترك قوله لاشئ عليه على ما ثبت عليه انما قال تقدم في

في الميعات

الافاقى وان كان المتعدي ايضا فاقبالا في حق احرام الحج كالكي فكان لباس بافا في تقاضا عليه
باب اضافة الاحرام الى الاحرام لما كان اضافة الاحرام الى الاحرام من اهل مكة ومن
شركه داخل لمقات جنانة و اضافة احرام العرة الى احرام الحج من الافاقى به كذا كسجى ذكر
مخالف العكس فقدا جتمع من مطلق الاضافة اعتبارات بحسب الاعتبار الاول اختلت ان
لا يذكر في باب الجنائيات بل يفرد لها باب على حدة وجب الاعتبار الثاني استحقاق ان يذكر باب
عقب باب الجنائيات **اذا احرم المكي لعمرة** كذا انكم لو قارن بان اهل بهما معا وانما يقيد به كذا
لان الافاقى اذا اهل اولا بالعمرة فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج فطاف فيها وعليه دم الشكر لانه
قارن او جتمع وانما لا يرخص الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة يصح في حق الافاقى انما
لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر كان متعديا لان المتعدي من حرم
بالحج بعد عمل العمرة واكثر الطواف كالمكمل والقارن من جميع بينهما وانما خفض العمرة بالذكر لانه
انكم المذكور بها فان كذا اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة فانه يرضى لان احرام
الحج قد ذكره وقيل التاكيد كان يؤخر برضا بعده اولى وطاف لها شوطا واحدا وانما يقيد
برلانه اذا طاف لها اربعة اشواط اهل برضا به لا بخلاف وقال في المبسوط لا يرضى لعمرة واحدة
لكن يفرغ منها وعليه دم لانه صار كالمتمتع ولا ياكل منه لانه دم جبر لا تركا به انتهى عنه واتا في
الشوطين والنتيجة قد صرح في غير الاحكام بوجود خصال الذي ذكره اذا طاف لها شوطا واحدا
ولا يذبح عليك ان موجب ذكر التقييد بالاقل لا التقييد بالواحد ومن لم يتنبه له اتا
وقيد بطواف شوطا وهو اراد اقل الاشواط حتى اذا طاف شوطين او ثلثة اشواط كان الخلف
فيه كذا لانه تعسف في التاويل كما لا يخفى على ذي التحصيل وقال في الرضا لعمرة احب الي عبادة
المنظومة واقتيا برضاها لا برضاها قال في التباين فتلا من شرح الطحاوي اعلم ان واحدا من
اهل مكة او من اهل الحل من ليس له التمتع والقارن لو اهل بعمرة ثم اهل بحجة او عكس
فانه يكون مسيئا لانه ليس له التمتع والقارن ثم ينظر ان اهل بعمرة ثم حجة تبلى ان يطوف

يطوف لعمرة فانه يرضى العرة ففحق على حجة ويجب عليه لرضى عمرته دم وقضا لانه ليس له
اجمع فلابد من رضى احدهما ورضى العرة ايسر وان طاف لعمرة شوطا او شوطين او ثلثة اشواط
ثم اهل بحجة قال في رضى الحج وعليه دم لرضى الحج وقضا حج و عمرة لان كل من رضى احدهما يرضى
بها بغير الطواف فعليه حج و عمرة وقال لا يرضى العرة وانما وضع فيها اذا طاف الاقل لانه لو احرم
بالحج بعد طواف لعمرة اربعة اشواط لا يكتفى برضى العرة لانه اهل بالحج فانه يرضى عن العرة او لا
ثم لا يرضى بالحج وعليه دم لمجوع بينهما كفارة لا مسعة اليها كلامه ومن قوله يفرغ من العرة او لا
ظهر ان له بد من رضى احدهما في شكل ما قدمه من قوله لانه ليس له الحج فلابد من رضى العرة
وقول المص لانه لا بد من رضى احدهما ويكره ان يقال المعنى لا بد منه في الاحرام ارضى ركنها بالخطوة
لانه لا بد من جهة الشرح فلا اشكال لان الحج بينهما في حق المكي غير مشروع ولا يذبح عليك
ان هذا رواه الاستاذ في تعليقه المشروع فلم يصيب من قال لانه لا بد من رضى احدهما بنا على تقدم
ان الحج من الحج والعمرة في حق المكي غير مشروع فلا بد من رضى احدهما من الاستاذ في تعليقه المشروع
حيث علل بالضعف بعد التعليل القوي لانها اولى حال من الحج لانها فرض دونها لان الكلام
عام لمن فحق الحج المفروض في حقه انما يجب منها بالاحرام بل لان الحج من جنس الطواف دون العرة
فكان لا شرف ومزية بلها ومن لم يتنبه لهذا قال بهذا في حجة الاسلام وان كان في حجة الطواف
يفعل برضى العرة بالوجهين الآخرين **واقل اعمالا لان اعمالا الطواف والسعي لا غير** واعمال الحج
الطواف والسعي والوقوف والرمي **وايه قضا** لانها تقضي في كل السنة سوي يوم
ويوم النحر وايام التشريق واجب لا يقتضي الا في وقت مخصوص وهذا ما اراده المص بتوكله
مكونا غير موقوت ومن قال واقل اعمالا وهو طاهر وايه قضا لعدم توقرها وقلة اعمالها فقد
خطأ حيث غلط بين التبيين وادرج الاقل منها في الثاني قال الحاكم الشهيد قوله استحسان
فان قلت ليس قلة الاعمال من اسباب ليس فيكون ثانيا وجوب التعليل سندا في ثانيا
قلت لان اليسر لا يوجد معها ان كانت الاعمال مضمضة من جهة الوقت ويوجد بدونها ان كانت

الحج من الحج
والعمرة من العمرة

موسد من جتماعان الايمان بالعلل الكثيرة في وقت كان ايسر من الايمان بالعلل القليل
في وقت مخصوص فذا راي على اوسع من جهة الوقت لا على العلة من جهة العمل وكذا اذا
احرم بالعمرة ثم بالجماع من تمام كلامهما انما ذكرنا ما يبيد القول بهما باطلا رتبة تعليلهما حيث عمل
بعبارة في المسئلة المذكورة بل اختلف ومن لم يثبت هذا حال قوله وكذا اذا احرم يعني رفض
العمرة اوجب كمن هذا بالاتفاق لما قلناه في من الامور الثلاثة وفي عبارة تيسر لا عطف
بقوله وكذا المتفق عليه على التمسك فيه وسو بسبب المحالة ولم يدان على تفسيم المذكور
بقوله يعني رفض العمرة اوجب لا يكون القول المذكور عطف على قوله اذا احرم الكلي بعبارة كل
من تمام كلامهما على الوجه الذي بيناه ويشهد له قوله لما قلناه والمخدور المذكور انما يلزم على
تقدير العطف على ما ذكره في المحذور الذي ذكرنا بقوله وهو باسبب المحالة ليس من قبل
التمسك لان التمسك معقودون الالكس وقد افصح عن كون القول المذكور من تمام
قوله كلامهما من قال واعتبر احد المسئلة بالواحد بالعمرة ثم بالجماع لم يثبت من افعال
العمرة فانه يرفض العمرة اجماعا فكذلك هنا وهذا القائل ذكر وجه آخر لبيان رفض العمرة بقوله
لانهما في الرحلة في وقت الجماع وسببها وقوع العصيان وذكر وجه آخر لكونه ايسر بقوله
ولانه لو رفض العمرة يقضيها فقط ولو رفض الجماع يقضيها ما صاحب كل منهما رفض الجماع باطلا
قد عرفت فيما سبق انه مخالف لما في البسوط وشرح الطحاوي لا يقال التعليل الذي ذكرنا
بقوله لان لما ذكره حكم العمل فيقدر رفضها فاحذر ان لا يلزم منه رفض الجماع لاحتمال الجمع لانه قد فرغ
عن ابطال هذا الاحتمال حيث قال لانه لا بد من رفض احدهما لان الجمع بينهما في حق الكلي غير
مشروع فالأصح ما على هذا القدر من التعليل هنا بناء على الفراغ عن ابطال كل الاحتمال
كما اذا فرغ منها اي كما يرفض الجماع باطلا لا يقدح في كونه اذ فرغ من العمرة ولا كذلك انما
للعمرة اقل من ذلك بمقدار في بعض النسخ وقد زيد في بعضها عبارة عندها ولا حاجة اليها
لان الكلام بعد من جازها بدلالة قوله بعيد هذا وله والمراد ظاهر الا ان في عبارة اقل من ذلك

بعبارة

وجه

ذلك قصور النساء ولها اذا اطاف ثمة اشواط واكثر الرابع ومن لم يثبت هذا قال وبما نطأ
بان يقال فانه يرفض الجماع عند ما اذا وجد اكثر الاشواط للعمرة لان لما ذكره حكم العمل ولا كذلك اذا
طاف لها اقل حيث يرفض العمرة لا بالجماع لانه لم يوجد اكثر الاشواط فصار كأنه لم يوجد الطواف
اصلا ومن الغافلين عن القصور المذكور في العبارة المذكورة من قال اختلف النسخ في بعض ما عدا
وفي بعضها عندا في حقيقته وفي بعضها ما ذكره ذلك اذا طاف للعمرة اقل من ذلك عندا في حقيقته بخلاف
كله لاسن قوله وكذلك قال صاحب النجاة ذكر الامام مولانا ابوالدين الاسدي العوا
وكذلك يعني النسخ الاخير قال ومكذلك ايضا وجدة تحفظ شيئا وكلف واحدة من هذه النسخ
وجه انما وجه الادبي والثالثة فظاهر ثم انه لا وجه للنسخ الاشارة لانه يكون هذا القول غيبا عما ذكره
منه قوله قال بوجوه اخرى احرم كمي طواف بعمرة وطواف لها شوطا ثم احرم بالجماع فانه يرفض الجماع عطف
من عدة العوا بغيره ثم انه ذكر النسخ التي لا تعويل عليها ويترك ما هو المعقول فاقول واما النسخ
التي ذكر فيها عندا في حقيقته بدل عندا فيقول في حقيقته انما قال دفعها لمصلحة الآية على مذهبه لانه
استدل بقوله ان لما ذكره حكم العمل فاما اذا طاف اربعة اشواط فقط فانه يشبهه اذا طاف
اقل من ذلك لكون اكثر بعد ما ولا اكثر حكم الكل فصار كأنه لم يأت بشيء من افعالها فيمكن
من الرفض فقال ولا كذلك اذا طاف بعمرة اقل من ذلك عندا في حقيقته لانه استدلال
بذلك المسئلة بمعنى اخر وهو الذي ذكره بقوله ان احرام العمرة قد ناكه الى وزيد في كلام
بعضهم قوله وهذا لان احكام جاز ان يكون معلولا بعلة شرعية وعدم العلة لا يوجب عدم احكامه ولا
ينهب عليك ان نظم الكلام بما في عن هذا فان حقه ان يقول لان احرام العمرة قد ناكه
الى ولا فضل بينه وبين التعليل المذكور بقوله ولم اندفع الاحتمال الذي ذكره ذلك القائل كما لا
يغني عن النصف وبالبتة من النصف النصف ورفض غير انما يذكر قال صدر
الشبهة في شرح الجامع الصغير وانما يرفض الايسر اذا استويا في التاكيد والحالة هذه
يعني والمحال انه وجد بعض افعال العمرة ابطال العمل وهو الشوط الذي وجد وفي رفض الجماع

بعبارة

بعبارة

بعبارة

بعبارة

بعبارة

والاستغفار من غير شئ وعنف بطلان ومن قال والاستغفار من البطلان ما وقع
لم يجب لان ابطال العادة المشروعة ليس من عليه دم بالرفض وانما لم يرد
وامان طهره الا من لا يغير ممنوع من احد ما نقصان انما تمكن في احد ما فذلك لزم
واحد ايها رفضه انما اجل لان ابا حنيفة ايضا يقول بوجوب الدم على تقدير رفض الحج ومن لم
يتنبه هذه افعال الحج عنده والعمرة عنده ففسد الكلام بغير معناه ونزل المرام على غير
معناه لانه يحل قبل اوانه فان اوان التحلل بعد اداء الافعال لتعذر المعنى فيه يكون الجمع بينهما
غير مشروع فكان في معنى الحج وعلى المحذور التحلل كذا على هذا الا ان رفض العمرة فسادا
اي بعد الفروع من افعال الحج باهر ام جديد لا غير يعني من جنس ما يقضي فلان في وجوب
الدم عليه ولا حاجة الى اعادة قوله وعليه دم الواقع في بعض النسخ وفي رفض الحج
وقضاء وعمرة ولهذا عطفها على القضاء فمن قال وان رفض الحج وقضاء العمرة لم يجب
وفي المحيط البرهاني ان حج من عاتق ذلك فلا عمرة عليه لانه في معنى فائت الحج من حيث انه غير
عن المعنى فيه وفائت الحج يحل بافعال العمرة ثم ياتي بالحج من قابل ومنه سائبان ما ذكره فيحل
تمام المدي البعوض كما توهم من قال ما حج فلانه صح شرعه فيه ثم رفضه واما العمرة فلانه في
معنى فائت الحج وفائت الحج انما يحل بافعال العمرة وقد تعذر التحلل بافعالها ههنا لانها سائبة
على تصادف بكونه في معنى فائت الحج والمحلل ساخر عنه ولا محال لتحلل بافعال عمرة اخرى انتهى عن الجمع
بينهما ومن قال لانه في العمرة والجمع بين الغريتين منهي عنه فيجب عليه قضاء الحج والعمرة جميعا فقد
اتي بتعليق قاصر فيقول لو قضى الحج في تلك السنة بعد ما فرغ من افعال العمرة ينبغي ان لا يجب
عليه الدم لانه لا يغير كفائت الحج الا اذا لم يحج في تلك السنة لا يجب عليه العمرة بخلاف ما اذا حج
السنة وكان هذا القائل غاف عن ان وجوب الدم لرفض احد الاحرامين لانه صار كفائت
الحج ثم انه لا نظام في قوله كما لم يحج اذا تحلل ثم حج في تلك السنة لا يجب عليه العمرة مع ما سبق عليه
من الكلام كالا يخفى على ذي الافهام واعلم ان الظاهر من كلام المصنف وكلام من هذا أحد وهو ان يكون

يكون اللازم خفا قضاء الحج وعمرة واحدة فمن قال في سنة واحدة اي قضاء الحج الذي رفضه في
سنة اخرى وعليه عمرة اخرى غير العمرة التي شرع فيها كونه في معنى فائت الحج كمن لا يؤذي اول
العمرة التي شرع فيها ويغير عنها ثم ياتي بعمرة اخرى كونه في معنى فائت الحج فقد صدق من دلوله
الظاهر بالقرينة تاء عده وان في عليهما يعني اذ لم يرفض احدا من الحج والعمرة بل يرضى عليهما
ومن قال يعني اذ لم يرفض الحج او العمرة لم يجب لانه من المرفوض اولان ان قوله بل يرضى عليهما
لا ينظم معهما لا يعني لانه اى افعالها كما انتهى لهما اى اى افعال الحج ناقصة وقد انتهى بها بقصة
واى افعال العمرة كاملة وقد انتهى بها كذلك غير انه انتهى منه كذا في السنة التي رايناها وقولها
ما في بعض الكتب المعبرة والعبر عايدة على المعنى عليهما التضمن للحج والمعنى وهو اني ما فعلت شيئا
قوله غير انه سنى عنهما لانه يحل الي التاويل بان المراد انتهى عنهما يجتنب في سائر الحج الى انتهى من
جمعهما واما الذي نقله بعض اخر منهم من قوله غير انه انتهى عنهما اى عن العمرة فلا وجه له والتوجيه بانها
هي المسعة للرفض اجماعا فلما لم يستقل بطوا فرها والكلام فيه انها هي الدخلة في وقت الحج
وسببها وقع العصيان ليس بذلك اذ لا وجه لتخصيص ما ذكره بصورة الاجماع والتعليل
المذكور بقوله لانها الدخلة الى غير منطبق على المعلن فتأمل ومنهم من قال يعود الضمير على هذه
السنة على المتعة ولا يخفى بعده فان المناسب تذكره باعتبار التمسك لانه انما يقع استعمالها
والتذكير هو الاصل والنهي لا يمنع تحقق الفعل بخلاف النفي وذلك ان موجب النهي الفاعل
وموجب النفي البطلان والغايد من مراتب المشروع ولهذا قالوا النهي عن الشئ عينا كالصوم
والصوم واجبه بقر المشروعية على ما عرف من اصلنا وهو النهي عن الشئ عينا عند الا
يقضي عنه انما يقع لغيره فيصح ويشرع باصله وانما قلنا عند الاطلاق لانه اذا كان مع ما يدل
على ان النهي للشيء لعينه لا يقع بل يكون باطلا بالاتفاق والنهي فيما نحن فيه مطلق في القيد المذكور
ومن قال يعني النهي اذا كان في غيره لا يمنع تحقق النهي عنه كصوم يوم الفطر وغير ذلك والنهي
هنا معنى في غيره وهو امره المكمل لافاق في شهر الحج لم يجب في تقريره الا ان المذكور لا يفسر

ومن احرم بائع غم سداول كذا والاغني فذكره ولا لفظ الحق ثم غلط التقصير لان الفضل
 في حق الرب الحق وفي حق النفس التقصير لم يعب لك ان موجب تعليل هذا ان يكون التقصير
 على حقيقة غير محمول على خلق بين تاويله وتوجيهه بدافع ظاهر وقال لان لم ينعقد على شيء
 قيل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين امرين انما يلزم احدهما وهو
 عن الامام الترمذي والذكر في العوايد الظهيرة وجهه في ان لا يلزم دم وان قصر لعدم لزوم
 الاخر فاما ان يكون سهوا في كل مذهب محمد ومذهبه كذا بهما واما ان يكون غم في ذلك رواه
 ولا يذهب عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية واما حمل على السهو
 فيركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على النقل الاغني ما فيمن الغش
 فافهم وانته لها ديكي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمدة التقصير انما يقيد بالفرغ لا
 للاحرم ما سانه عليه بلزوم الرضا والقضاء ودم لرفضة ولو لم ير فضها واداهما لم يجزه انا
 عن الاولي وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي اذ انتهى على عمدة وجهه حيث يجزيه عنها كذا
 في البسوط وبعد الفراغ لا يلزم منه الرضا بل شح الدم واجب على كل حال فاحرم في
 من بدل الفاء ثم لم يحسن ان يفتي الترمذي قد فهم من عبارة فرع فاعاجبه الى لا فائدة باداة التمر
 فعليه دم يعني بالاتفاق للاحرام قبل الوقت اي للاحرام بهذه العمدة قبل الخلق واما بحيث
 الدم لانه جمع بين امرين العمدة فهذا تفصيل لا تعليل له ولو قال ابتداء فعليه دم لانه جمع
 بين امرين العمدة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترد وهو دم جبر وكفارة فاما كل تناول
 منه ثم وجب الدم هنا بسبب امرين العمدة رواية واحدة وفي الجمع بين امرين الجمع روايتان فعلى
 رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين امرين العمدة كما هو
 كذا اجمع بين امرين الجمع وعلى رواية اجماع الصغير فرق ووجه ان الجمع في الاحرام انما كان
 لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا لتحقيق اجمع فعلا لان افعال الجمع لا يودي في هذه السنة
 انما يودي في السنة الثانية وجمع بين امرين العمدة سبب للجمع فعلا لاجل العمدة في كل السنة

في حق الرب الحق وفي حق النفس التقصير لم يعب لك ان موجب تعليل هذا ان يكون التقصير على حقيقة غير محمول على خلق بين تاويله وتوجيهه بدافع ظاهر وقال لان لم ينعقد على شيء قيل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين امرين انما يلزم احدهما وهو عن الامام الترمذي والذكر في العوايد الظهيرة وجهه في ان لا يلزم دم وان قصر لعدم لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا في كل مذهب محمد ومذهبه كذا بهما واما ان يكون غم في ذلك رواه ولا يذهب عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية واما حمل على السهو فيركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على النقل الاغني ما فيمن الغش فافهم وانته لها ديكي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمدة التقصير انما يقيد بالفرغ لا للاحرم ما سانه عليه بلزوم الرضا والقضاء ودم لرفضة ولو لم ير فضها واداهما لم يجزه انا عن الاولي وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي اذ انتهى على عمدة وجهه حيث يجزيه عنها كذا في البسوط وبعد الفراغ لا يلزم منه الرضا بل شح الدم واجب على كل حال فاحرم في من بدل الفاء ثم لم يحسن ان يفتي الترمذي قد فهم من عبارة فرع فاعاجبه الى لا فائدة باداة التمر فعليه دم يعني بالاتفاق للاحرام قبل الوقت اي للاحرام بهذه العمدة قبل الخلق واما بحيث الدم لانه جمع بين امرين العمدة فهذا تفصيل لا تعليل له ولو قال ابتداء فعليه دم لانه جمع بين امرين العمدة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترد وهو دم جبر وكفارة فاما كل تناول منه ثم وجب الدم هنا بسبب امرين العمدة رواية واحدة وفي الجمع بين امرين الجمع روايتان فعلى رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين امرين العمدة كما هو كذا اجمع بين امرين الجمع وعلى رواية اجماع الصغير فرق ووجه ان الجمع في الاحرام انما كان لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا لتحقيق اجمع فعلا لان افعال الجمع لا يودي في هذه السنة انما يودي في السنة الثانية وجمع بين امرين العمدة سبب للجمع فعلا لاجل العمدة في كل السنة

ولا دلالة في هذه المسألة على من سب محمد بن عبد الله لم يرد الاحرامين بنا على ان لا يتحقق
 عند عدم لزوم احداهما لانه يجوز ان يراعى جميع احوال الاحرام على الاحرام وان لم يلزم الاحكام
 ومن لم يجمع كثيرا ما يذكر لاهماله في موضع التلبية إشارة الى السنة وبني رافع الصوت
 بالتلبية لان اجمع بها شرح في حق الافاق دون كذا من في مكة فيصير فاربدا كذا قال في
 الاسرار في تعليل كراهية القرآن لاجل كذا ولزوم الرضا لان القرآن اصل ان يشترع
 في الاحرامين معا والشرع معاملة كل كذا لا يتصور الا بكل في احداهما من حناظرة ما في قول الله
 من الخلق فاقبل كذا خطأ السنة لان السنة ادخل الحج على العمرة قال الله فمن تمتع بالعمرة
 الى الحج جعل الحج نية للعمرة ومن قال جعل كذا خطأ الحج اخر الغائبين لم يحسن في طلاق النية
 على العمرة قال علي بن النعمان من السنة ان يضاف الحج الى العمرة ولا يضاف للعمرة الى الحج
 لالم يوجد صحيح لان الترتيب يكلل ان يوجد في الافعال وان فات الاحرام ومن قال لان الترتيب
 وجد في الافعال وان فات الاحرام لم يعب كان هذا القابل غافل عن ان موجب قوله
 وقف بعزات ولم يأت بفعل العمرة ان لا يوجد الترتيب بعد ومن زاد على ما ذكر قوله فعليه
 تقديم افعال العمرة على افعال الحج فقد زاد في الظهور نية اخرى حيث ان نظم كلام نفسه
 لان موجب قوله دم تقديم افعال العمرة على افعال الحج ان لا يكون الترتيب موجودا بعد فترغه
 على ان يقدم عليه من قبل فترغه الشئ على تيقني فوافد او باستعارة الانقلاب لعني العمرة
 استعارة لفظة او على طريقه مثل النظر على النظر ومن دأبهم على النظر على النظر والتقصير
 على التقصير ولا يجوز ان يفتي فيه من صار من غير ان يصير احرامه احرام العمرة اذ حاجته الى الحج
 اجمع بين اثنين صاروا قبل التقصير انما يكون للجمع بينهما والحاجة هنا الى مني على التقين
 ثم اني بالتفصيل المذكور في بيان طرق التقصير هناك لم يكن على بصيرة كما لا يخفى فان توجهه
 اليها تفريع على مفهوم قيد افعال في قوله اذ هي بنية على الحج غير مشروع وهو انما اذا لم يكن
 بنية على الحج لا يخرج من حد المشروعية وسأول على الحج لا يوجد قبل الوقوف بعزات لم يكن في

في حق الرب الحق وفي حق النفس التقصير لم يعب لك ان موجب تعليل هذا ان يكون التقصير على حقيقة غير محمول على خلق بين تاويله وتوجيهه بدافع ظاهر وقال لان لم ينعقد على شيء قيل ان المذكور من مذهب محمد في هذا الاصل انه اذا جمع بين امرين انما يلزم احدهما وهو عن الامام الترمذي والذكر في العوايد الظهيرة وجهه في ان لا يلزم دم وان قصر لعدم لزوم الاخر فاما ان يكون سهوا في كل مذهب محمد ومذهبه كذا بهما واما ان يكون غم في ذلك رواه ولا يذهب عليك ان الوجه في مثل هذا هو حمل على الاختلاف في الرواية واما حمل على السهو فيركب له بلا ضرورة لما في فتح ذلك الباب رفع الاعتماد على النقل الاغني ما فيمن الغش فافهم وانته لها ديكي سبيل الرشاد ومن فرغ من عمدة التقصير انما يقيد بالفرغ لا للاحرم ما سانه عليه بلزوم الرضا والقضاء ودم لرفضة ولو لم ير فضها واداهما لم يجزه انا عن الاولي وعليه قضاء الثانية وهذا بخلاف الكلي اذ انتهى على عمدة وجهه حيث يجزيه عنها كذا في البسوط وبعد الفراغ لا يلزم منه الرضا بل شح الدم واجب على كل حال فاحرم في من بدل الفاء ثم لم يحسن ان يفتي الترمذي قد فهم من عبارة فرع فاعاجبه الى لا فائدة باداة التمر فعليه دم يعني بالاتفاق للاحرام قبل الوقت اي للاحرام بهذه العمدة قبل الخلق واما بحيث الدم لانه جمع بين امرين العمدة فهذا تفصيل لا تعليل له ولو قال ابتداء فعليه دم لانه جمع بين امرين العمدة كما قاله غيره لكان احضرا وظف فترد وهو دم جبر وكفارة فاما كل تناول منه ثم وجب الدم هنا بسبب امرين العمدة رواية واحدة وفي الجمع بين امرين الجمع روايتان فعلى رواية الاصل لا يحتاج الى الفرق لوجوب الدم في صورتين او اجمع بين امرين العمدة كما هو كذا اجمع بين امرين الجمع وعلى رواية اجماع الصغير فرق ووجه ان الجمع في الاحرام انما كان لاجل الجمع في الافعال في الجنتين لا لتحقيق اجمع فعلا لان افعال الجمع لا يودي في هذه السنة انما يودي في السنة الثانية وجمع بين امرين العمدة سبب للجمع فعلا لاجل العمدة في كل السنة

حتى تقف حتى لو رجع عن الطريق الى مكة وطاف لعمركه وسعى ثم وقف بعزفاته كان فانا
وقد ذكرناه من قبل يعني في آخر باب القرآن حيث قال ولا يصير رافضيا لمجر والتوجه هو
البعيد من ذهابه الى حجة الوداع يعني منه العجب قول من تصدي لشرح الكتاب وقال
في بيان وجه الاعراب قوله مبينة نصب على الحال والعامل فيها معنى لاشارة في حيث
لم يفرق بين المعصية والاشارة ثم انه اظهر بقوله كذا كانت معقبة بخط شعبة ايضا
من هذه الغن فان طواف الحج تفرع على ما علم مما تقدم من انه لم يقف بعزفات الا بوجه
البناء والمحدود فلا يخرج عن حد المشروعية ومن بدل النفا بالواد لم يحسن ثم اننا قلنا
مما بعد والمحدود الطواف الطواف التيمم عن شرح الكرام في هذا المقام فاقيل يعني
طواف التيمم فقول في الكلام فمضى عليها لزمه لانه لا معنى للزوم بعد المعنى عليها
فلا بد من التاويل لزيادة المعنى عليها ثم انه اراد بالمعنى عليها ان يقوم افعال العمرة على افعال الحج
كما هو المشهور في القرآن ولهذا قال عليها اي على وجهها المشروع دون من قال في غير
مضى على افعال الحج فقد اخل بكثرة الاشارة وما اورد في حق العبارة بقى هنا شي وهو ان الزوم
حاصل بالاحرام المشروع وان لم يشترع في الافعال فلا حاجة الى قوله فمضى عليها في الاخبار
عن لزومها بل جمع بينهما يعني على خلاف السنة لان الجمع بينهما مشروع حقه ان يقدم على
قوله وعليه دم لجمعهما لانه تعليل لقوله لزمه على ما مر من ان المسئلة في الافاقي واجمع بينهما
مشروع في حقه ففتح الاحرام بها وموجب الاحرام العجيج للزوم وان سنة وليس بركن
هذا مما حصل النزاع عن بيانه فيما تقدم واعادته هنا لافادة ما ذكره بقوله واذا لم يأت بما هو
ركن الا انه لا حاجة فيها الى زيادة قوله حتى لا يلزمه شي بهر كذا لانه مفروض عن علي والتفصيل لا
فايدة لاعادته اجمالا وعليه دم لجمعهما بهذا ايضا اعادته بلا افاقة نعم ترتيب قوله وهو
دم كفاية وجبره اقتضى ذكره هنا لكن لا مقتضى ذكره فيما تقدم ومحدودا التكرار ينفذ
بعدم ذكره ثم هو العجيج رد لا اختار شمسه الائمة وظايفه خان والامام المحبوب يعني ان

احترق

معنا ذلك دم قران يكون دم شكر ودمنا فوالسلام ما ذكر في كتاب لا زبان
افعال العمرة على افعال الحج ومنه يعني بالنظر الى طواف التيمم فيكون مكنها بالخطوط من هذا
الوجه فلا شك كما في قران الكبي ويستحب ان يرفعه عمره قال محمد في الجمار الصغير وحسب
التي ان يرفض العمرة وانما ذكر بلفظ الاستحباب دون الايجاب لان المودى من افعال
الحج ليس بركن فلم يلزمه الرضا الا انه استحسب بناء العمرة عليه من وجه مختلف اذا لم يأت
بطواف المقدوم حيث لا يكون الرضا مستحبا ايضا وانما لا يرفض الحج لان احرامه قد اكمل
بشيء من افعاله لعمدة الشروع فيها والشروع ملازم عندنا في يوم النحر او في ايام التشريق
يعني ان العمرة في الايام التي هي من العمرة فيها لزمته العمرة وهذا على إطلاقه من زمن التيمم
حيث قال يعني قبل الحلو او قبل طواف الزبارة فلم يعيب في زعمه كما لم يعيب في تعليقه بقوله لان
حكم من يابعد ما حل من الحجية تالي ذكره لان اتيان ذكره على وجه يفتح عن ان الكلام هنا على الاطلاق
على استقفا عليه باذن الله لما قلنا من ان النبي لا يعدم للمشروعية ولا يمنع تحقق الغرض من قال
يعني قوله لان اجمع بينهما مشروع في حق الافاقي لم يعيب لان الكلام هنا ليس في اجمع بينهما
مشروع في حق الافاقي لم يعيب لان الكلام هنا ليس في اجمع بينهما بل في احرام العمرة في الايام
التي هي منها فمما ويرفضها هذا عبارة محمد في الجمار الصغير وقال الشراح معناه يلزمه الرضا
من قال معناه اي يلزمه الرضا فقد سمي في اجمع بين عبارتي اجمع التفسير لانه قد اوى ركن
الحج وهو الوقوف بعزفات فيصير بانها اي لو لم يرفض العمرة يصير بانها افعال العمرة على
افعال الحج من كل وجه فيكون خطأ محضا وقد كبرت العمرة اي والحال لما قد كبرت في هذه الايام
وانما ذكره علي وجه الغنية على ما ذكر في موضع التعليق لانه لا يصلح وجها مستقلا لوجوب الرضا
ومن دم لم يوجب آخر للزوم الرضا فقد وهم وما فهمنا من لا وجه للعدول عن حسن التعليل
بعد التعليل على ما يذكره يعني في باب الفوات حيث يتوال العمرة لا تقوت وهي جائزة في جميع
السنة الا ان سنة ايام يكره فعلها فيها فلهذا اي فلجموع ما ذكر من الامم من المذكورين في موضع

فانما

بالعدو لا يرى انه قال فاذا انتم والامان يكون من العدو وما يكون للمرض بالخشفا وورود
النص في العدو لا يكون وروده في المرض لانه ليس في معناه وهذا لان التحلل بالهدي في
حق المحقق تخلص من العدو لانه يرجع الى العمل فيدفع شر العدو عنه والمرض حال لا يفرقه بالآل
وهذا التفصيل بين البص في تقرير وجه الخلف حيث قصر على بيان عدم كون المرض
في منع العدو لاسن المرض فالمرضى ليس لان تحلل الا ان يكون شفا ذلك عند
احرامه ولكن بغيره الى ان يبرأ فان كان احرامه بعمرة او بها وان كان يحج وفاته تحلل بعمرة بقي
هنا شئ وهو ان يقتضي استدلاله على الوجه المذكور ان لا يجوز التحلل للمحصر الذي احاط به العدو من
كل جهة لانرجح لا يجوز التحلل بالعدو ولنا ان آية الاحصار وردت فالاحصار بالمرض لا يخفى ما
في هذا التقرير من الخلل فان وروده في الاحصار بالعدو باجماع اهل التفسير فالوجه ان يقال
ان الاحصار يستعمل في المرض خاصا او يستعمل فيه وفي غيره عاما وهو المنقول عن آية اللغة
فهو على الاول مرجح في المقصود وعلى الثاني مشاؤل لانه ايضا ثبت على تقدير تقديره وانما قلنا وهو المنقول
عن آية اللغة ولم نقل عن احدهم ان الاحصار لا يستعمل في المرض قال ابن السكيت في
اصلاح المنطق يقال قد احصره المرض اذا منعه من السفر ومن عابديه ما وقده العدو وكبحه
حصر اذا ضيقوا عليه وقال صاحب الكشاف يقال احصر فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او غير
قال اندم الذين احصره في سبيل الله وحصره اذا جبهه عنه وعن المعنى كوسج ومنه
قيل للمحبس المحصر ثم قال وكذا قال الفراء وابو عمر والشيباني وقال الامام المطرزي في
المغرب ويقال حصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى اتمام حجة او عمرته واذا منعه
سلطان او مانع قاهره حبس او دنيته قيل حصر هذا الموشهور وقال ابو جعفر
النجاشي على ذلك وعلى ما ذكره العروة الاحصار جميع اهل اللغة وقال ابن دريد في الجهر احصر الرجل
الرجل اذا منعه من السفر لمرض او عاقب وفي التنزيل فان احصرتم اي فان منعتم من علة او عاقب
ثم قال كما ان القول ابو جعيت وقال العياشي في تفسيره فان احصر من الاحصار وان تعرض للرجل

ما يحول بينه وبين الحج من مرض او كسر عدو يقال حصر الرجل احصارا فهو محصر فان حبس بين
سجن او دار قيل حصر فهو محصور واذا وقعت على هذا التفصيل فقد وقعت على عدم احاطة العدو
في قوله باجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو لانه مخالف لما ذكره
ابن دريد وابو جعيت والعياشي وهم من كبار آية اللغة فمن قال في شرح كلام النص يقول
اذا منعه خوف من العدو او مرض من الوصول الى اتمام حجة او عمرته واذا جبه سلطان او
ظالم مانع يقولون حصره فالمحصر محصر ممنوع عن المعنى على اتمام افعاله احرام بالهدي عليه ان
يقال ان اردت ان عادة العرب يقول كذا ويعبر بين الاحصار والحصر بتعليم الاول وتخصيص
الثاني فمع عدم حجة ما عرفت من التفصيل المنقول عن كبار آيةهم لا يطابق الشرح مشروح
وان اردت ان بعضهم منهم من يقول كذا فالمنظور ان يكون كذا على حاله وانما الاعتراض بان
حقه ان يقول باجماع اهل التفسير لان اهل اللغة لا تعلق لهم بورد الآية وسبب نزولها
فرد بان معناه يعني معنى قوله ان آية الاحصار وردت في الاحصار بالمرض باجماع اهل اللغة
بدلالة اجماع اهل اللغة على ذلك المعنى لا على ان الآية واردة في الاحصار بمرض كمنه مردود
لما فيه من صرف الكلام عن مدلوله الظاهر بل فان الآية اذا ثبت باجماع اهل اللغة ان المراد
ذلك المعنى ثبت به ان سبب ورود الآية الاحصار بالمرض فالشكل على حاله ولا مدله
الا بان يقال لانهم ان اهل اللغة لا تعلق لهم بورد الآية وسبب نزولها فان لم ينعوا المعنى
المراد بل يزمه تعيين ما به الورد والسبب للنزول وانما الجواب عما ذكرناه من التحلل في كلام
المصنف من ان مدلوله خلاف ما عليه اجماع اهل التفسير بان النصوص الواردة مطلقا على
بها على إطلاقها من غير حمل على اسباب الواردة هي لاجلها فخرج من سنن العيوب لانه
اعترف بقصور ما ذكره تقريره لا بسببه لانه لا يوجب آخر فغيره وتحلل قبل اوانه لدفع الحجج
جواب عن قول الشافعي لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر بحصل النجاة تقريره ان التحلل قبل
اوانه شرع دفعا للحجج والحج كما يكون بائنا الاحرام بسبب منع العدو يكون بائنا اياه

سبب منع المرض ثم انه لما جاز التحلل بسبب العدة وجاز سبب المرض بالطريق الاول في الاصل
على الاحرام مع المرض اشق من الاصطفا بمرض من لم يتب لهذا قال في شرح العقول المذكور
استدلال بعقول في شأبه انما كان قد قلنا سلبنا ان آية الاحصاء وردت في الحكم بالعدة
والافق بين الحكم والاحصاء لكن المرض يوجب بالعدة ولم يدرك ما ذكرنا استدل لان المرض
غاية ليس بعبارته بل بالعدة والاكسدة لان العقل انما يكون بطريق القياس ثم ان
المذكور صريح في طهارة النزول فلو جاز بعبارة الشأبه وان المقدمة القاطنة والافق بين الاحصاء
والحكم مستدرك في توجيه الكلام وانما المرام على الوجه المذكور كما لا يخفى على ذي النافهم والموج
في الاصطفا عليه اعلم انما هو الاحرام لا على الاحرام نفسه كما سبق في بعض الاوامم والمراد
من الحكم هنا ما يكون متوقفا على وقوعه في المحرم والافق بين ما يكون متوقفا على وقوعه في المحرم
من الاحرام نعم يكون عذرا في الجنابة عليه وقد سبق فيه الكلام مع المرض اعظم اذ الكلام في
المرض لما منع من اداء افعال ما حرم لاجل ما عرفت ان يعلق المرض لا يكون محصرا بل غاية ان
يلزم العدة ان ارتب المحذور ونفعل عنه هذا قال كثره احتياجه مداد ودراسة اي ما هو
جنابة على الاحرام قال في البداية ولو سرفت نفقة او هلكت راحلة فان كان لا يدر على المشي
فهو محصر لانه منع من المضي في موجب الاحرام فكان محصر كما لو منع المرض وان كان يعد على المشي
فليس يحصر لانه قادر على المضي في موجب الاحرام فلا يجوز التحلل ويجب عليه المشي الى الحج
ان كان محرما للحج ويجوز ان لا يجب على الانسان المشي الى الحج ابتداء ويجب عليه بعد الشروع
فيه كالغير الذي لا زاد له ولا راحلة شرع في الحج اذ يجب عليه المشي وان كان لا يجب عليه ابتداء
قبل الشروع كذا اهداه قال ابو يوسف فان قدر على المشي وحاشا ان يعجز جاز التحلل ان المشي
الذي لا يوصل الى المسكن وجوده والعدم بمنزلة واحد فكان محصر فيجوز له التحلل كما لو لم يدر
على المشي اصلا وعلى هذا يخرج المراءنا اذا احرمت ولها زوج او محرم فاشتها محصرة لانه بمنزلة
شرا على المضي في موجب الاحرام بلا زوج ولا محرم وكذا اذا احرمت بجهة التطوع فيها الزوج او

انما هو

ع

او احرمت بجهة الاسلام بلا محرم ولا زوج لانها بمنزلة من المضي في موجب الاحرام ومنع من
العباد ولو احرمت العبد والامة بغیر ذل المولى فهو محصر لانه بمنزلة من المضي في موجب الاحرام
ومن النافذين في هذا المقام المتعدين ببيان المرام ما ذكره في الكلام من لم يعرف من سبب
وسبب الحكم حيث قال فان قيل كيف يستقيم العمل على المرض والامة نزل في رسول الله
واما جاز دفعه كان المنع بالعدة قلنا ان النصوص اذا وردت لا سبب لم تعلق بها الا ان
يكون السبب منتقلا مع كقول الراوي سها رسول الله فمعه فاما اذا وردت مطلقة عن سبب
فيعمل بظاهر ما ولا يحل على السبب فان السبب فيما ذكره من المثال سبب الحكم والكلام ضابط في
النزول ثم ان سبب الحكم يعلق به الحكم وان لم يكن متوقفا على سبب النزول لا يعلق بالحكم
وان كان متوقفا على سبب فان ذلك التعليل ثم ان كان التأويل هو المنع مطاوعا فهو الاصلان
مطلق وان كان التأويل هو المنع بالمرض عرفوا الاصلان بالعدة وبعد لول هذا النقط فان المنع لا يباح
الاصلان يمنع من جهة المرض فالمنع من جهة العدة او لي بالاباحة لان منع العدة ثم فانه حقيقي لا يمنع
ومنع المرض ما يزيل بالعدة والمحمل ولم يذيان قوله لان منع العدة كشأن في قول المنع الموج
في الاصطفا عليه مع اعظم ثم ان لم يجب في عبارة حقيقة وفي ردة المرض الذي يزيل منعه
بالعدة والمحمل من سبب الاحصاء ولها الف تسكت ثم اجاب عنه ذلك القائل انما المتسكت
المذكور نقد به ان الله تعالى قال في سبب آية الاحصاء من كانكم مريضا او به اذى من راسه فعدية
من صيام او صدقة او نسك وهذا يدل على ان المرض غير المحصر اذ لو كانا غيره لم يكن لذكره معني
بعد ذكر المحصر واما الجواب فاحصان المرض لما منع من الذباب يحصل به الاحصاء وان لم يتا دنا
بالراس والمرض الذي يتا دى به الحلق وان لم يمنع من الذباب فبالاول لا يباح الحلق كما ان
بأن في لا يباح التحلل فكانا غيرين ولها الف ان يقول فيكون الوجه الاقتصار على قول من كان
به اذى من راسه اذ لا ينافي في الزيادة الباقية ح سوى باهام ان المحصر ليس من جنس
المرض واما قوله على مختلف الفهم على العام جائز فلا ينافي مع المقام ولا ينظم مع سبب الكلام

كما لا يخفى على ذوي الافهام ومنهم من قال في الجواب عن الوجه المذكور ولا يدل قوله فمن كان متأكدا
من بقاء او بقاء في من راسه على ان المريض ليس بمحرر لا خلاصت لبيان حكم آخر من تخفيف
عليهم مع بقاء الاحرام فلا ينافي فيكون للمريض الخيار ان شاء اجدا وان شاء بعدا كذلك فبعد اخطائي
عدم الفرق بين المرض المسجل للتحلل والمرض المسجل للبقاء ثم اوردناه على الجواب الاول بردي هذا
ايضا فان قلنا انما يتبع قوله فاذا استمر زعمنا ان يكون من العدد اسما للمرض فذوق بان
الايمان يستعمل في المرض ايضا قال ادم الزكاه من الجذام ثم وابتدئ في آفة الباب يتعلق بهذا
التمام من الكلام باذن الله الملك الحكيم واذ اجاز لنا التحلل الغير المحرم يعني اذ وجد في سبب
اجاز من وهم انه للمحرر فقال بنو اذ ثبت ما ذكرنا من دليل جواز التحلل للمحرر يقال له اربع شاة
فقد دهم ثم ان شاة العطف بالواو لا وقع فيها من النسخ لانه شرط لتولية واذا المحرم
جاز له التحلل بجوارحه في شاة طافى الغير ان يعود على المحرم حتى السق ان يكون بالواو ولو ترك
اعادة اجزاء المذكور شاة طافى حتى السق ان يكون بالفاء وان يقال فيقال له اربع شاة
تدفع في الحرم لفظ تدفع على صيغة المبني للمفعول بالرفع والتأنيث على انه صفة شاة ويجوز ان يكون
مجزؤا على جواب الامر وادع من يعبر يوم بعينه هذا لا اتفاق اذا كان الاحصاء على العبرة وعلى
الاختلاف اذا كان عن الحج وذلك ان دم الاحصاء عنه غير موقت عندنا في حصة فلا بد من التواعد
حتى تعلم وقت الاصل وجوب يوم النحر عندنا فلا حاجة الى المراجعة فاذا ذكر على الاطلاق انما
على قوله خاصة تدعى فانه يهتد في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول في الي غير من بالرفع
والله اكبر على انه صفة يوم ويجوز الجزم على جواب الامر وفي بعض النسخ تدعى فيه وجوز ان
يكون على صيغة المبني للمفعول بالتأنيث على انه صفة شاة وان يكون على صيغة المبني للمفعول بالتذكير
على انه صفة يوم سند الي غير من وغير المفعول المرجع الي الشاة محذوف جواز الرفع والجرم
على ما له ثم تحلل فيه دلالة على ان التحلل لا يحصل الا بدفع حيث رتب التحلل عليه فاذا طافى المحرم بانه في
هدية فتحل ثم ظهر انه لم تدفع كان عليه ما ظهر على الذي ارتكب شيئا من محظورات الاحرام بقاء

فان قيل

بقائه احرامه نفس على ذلك فافهم فان ثم انه بعد ما بعث هدية يكون بخير ان شاء اقام في مكانه
وان شاء رجع لانه لما صار محررا من الذباب لم يبق فرق بين القيام ثم والانصراف عنه
الا ان الاول لا يستعمل في التحلل والانصراف ان كان في الوقت سعة للاتصال زوال المانع
على ما مر يعني في فصل الصيد حيث قال الهدي قربته غير معقولة يختص بكان اوزمان وما ذكر
من قبيل العبارة دون الاشارة كما تهم فلا يقع قربته دون اي فلا يقع دم الاحصاء قربته دون
الحرم ومن قال في شرح ما ذكره دم الاحصاء لم يعرف قربته دون احد هذين لم يعرف كمالا يخفى
فلا يقع به التحلل اي فلا يقع بدون الذبح في الحرم التحلل والية الاشارة الى ما ذكرناه
فلا يقع به التحلل ووجه الاشارة ان حتى افادوا حكمهم اي حكم النهي المذكور بقوله ولا تحلوا زكوا
الى زمان باق الهدي يحل والهدي اسم لما يهدي الى الحرم وبلوغه الى محله كونه من الذبح
فيه وهذا التفسير يتبين ما في بيان المص ووجه الاشارة من العصور ولا يذهب عليك ان
كون الهدي اسما لما يهدي الى الحرم كاف في تعيين المكان ولهذا استدلنا بآية في
قوله ولا تحلوا زكوا وكم حتى يبلغ الهدي محله وحده ولم يعم اليه قوله ثم ثم غابا الى البيت العتيق
فمن ذكر مقصد بالشرح كلامه لقوله وقد عين الشارع المكان بآية قوله ولا تحلوا
روىكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدي الى الحرم والمحله بكسر عارة عن المكان
كما سجد والمجلس نهى عن الوقوف على الهدي موضع حرم ثم سجد المحل بقوله ثم غابا الى البيت
العتيق وليس المراد عين البيت لانه لا يراق فيه الدماء فكان المراد الحرم وهذا واضح لم يثبت
في نظرية الجاسع الحاجة الى فهم القول الثاني الى الاول فتأمل ثم انه اخطائي قوله وليس المراد
عين البيت ومنشأه على الفصح عنه تعليلا بقوله لانه لا يراق فيه الدماء عدم وقوفه على بيتي قوله
الى البيت العتيق وعنفوا عن ان كذا الى حرف البيت نفسه عن التحلية قال صاحب الكشاف في
تفسيره اي وجوب نحر لا وقت وجوب نحر ما منهية الى البيت لهدى بالغ الكعبة
والمراد نحر ما في الحرم الذي هو في حكم البيت لان الحرم هو حرم البيت وشمل به في الاستيعاب

فان قيل

فان قيل

قولك لمنا البدل وانما شارقه فاقول سيمجد وده انتهى فالب في معناه انما يجوز ان يكون
وقال الشافعي لا يثبت بالحرم وينبغي ان يشترط ان لا يجمعوا على ان لا يواحد في الحرم لا يجوز
فيجب في العمل فكذلك يجوز باختلاف لانه شرع رخصة لا يقال انه راي في معارضة النص ومثله
ولا تخلفوا وروىكم حتى يبلغ الهدى بطلان ما يثبت اليه لانه ليس على ظاهره بالاتفاق لعدم
انتهاء النص ببلوغ الهدى بل بكونه عن نفي على ما ثبت عليه فيما سبق فلا معنى للعقبي
مرادوا وهذا لم يثبت اليه النص في الجواب من تنك الخالف فلما المراعى اصل التحقير في المعالجة
فلان فيه نوع العرف ومن قال وهذا لم يستحق التحقير حتى لم يجد الهدى بل بقي محرم ابدا
والخاتمة لو كانت مراعاة لخلل الحال كما قال مالك وليس كذلك بالاتفاق بينا وبينه
فلما لم يفرق بين الاستسقاط والتحقيق ثم انه لم يعب في توليد سبب محرم ابدا فان احصاها قالوا
اذ لم يجد الهدى فقام ما حتى يذبح او يطوف بالبيت وسعى وعلق او يقيم كغاية الجواز في
مقول ان المذبح توفت شاة وسطا مصوم عن كل دين تيمما بما روي في قول آخر عشرة
ايام ويجوز ان الشاة جواز ما قد علم صريحا من قوله واذا جاز له الخلل يقال له البعث شاة تخرج
في الحرم فكان حقة ان يقول وانما جاز ان الشاة لان المصوم الى ومن فحق عليه هذا اقتصر في
شرح هذا الكلام على ظاهره والشاة ادناه اراد بيان انطلاق اسم الهدى على الشاة
ولا دخل فيه كونه اذناه وجزئه البدنة والبقرة كذا تجزئه سبع البدنة وسبع البقرة كما في
الاخية وليس المراد بما ذكرنا يعني قوله تعالى له البعث شاة يذبح في الحرم فكان حقة
ان يقول كما قال غيره وهو تيمنا فلما ان قصد سوق كلامه على وفق ما ورد في الحديث
حيث قال من حين سئل عن الهدى اذناه ومن وهم ان المراد من البدنة والبقرة
سبعها فقد وهم بعث الشاة بعينها لكونها عليه قوله صلى الله عليه وسلم حتى تكلم لان عين الشاة
ليست بخارجة عن حد المراد غاية بالبيت منعه لارادة وقوله ثم تحلل اي قول المص
في البدنة ومن وهم عود الضيق الى الامام القدوري فقد وهم اشارة الى ان ليس على

هذا الحديث في قوله لا يواحد في الحرم

هذا الحديث في قوله لا يواحد في الحرم

حيث لم يشترط واحد منهما ولو توقف الخلل عليه لوجب عليه بانه فاسكوت عنه في مقام الحكم
الى البيان نوع بيان وهذا قول في حقه ويؤكد قال في الخبايا فعلام من بسوط خواهر زاد
وجامع المجوز في المحرم اذا اخل بنبج الهدى لا يجب عليه اطلاق او تعقيب عنهما وان اخل كان حسنا
وعن ابى يوسف روايتان يجب عليه حد ما وان لم يفعل عليه دم وفي رواية عن يمين ان يفسد الا
فلا شئ عليه وهو ظاهر الرواية فاذا اختلف على ظاهر الرواية فالمص لم يعب في قوله وقال ابو
يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لاشئ عليه لعدم انطباقه على ما روي عنه لانه الرواية الظاهرة وذلك
ظاهر ولا في الرواية السابقة لان الدم يجب عليه في هذه الرواية وما قرناه بين العقور
في نقل من قال وقال ابو يوسف فيما روي عنه محمد بن حلق وان لم يحاق فلا شئ عليه وقال في رواية
ابن سماع عنه لا بد له من حلقه ثم ان قوله ليس عليه اطلاق او التعقيب وليس على طلاق
بل معتد بكون الانتصار في اهل وانا اذا كان في الحرم فحاق لان اطلاق موقت بالحرم عند
تعليق هذا كان دم حلق كونه في الحرم لان بعض الجربية منه فلعلمه كان فيه اول لانه دم
حلق واهم به بالحق لتعرف استحكام عزيمته على الانفراد وبما من المذبحون منهم فلا
يشغلون بكيدة اخرى بعد الصلح وفيه نظر لان تعليل وجوب الحلق على تقدير كونه في الحرم
بقوله دم لان اطلاق موقت بالحرم عند ما غير تام لان الموقف بالحرم عند المالحق الواجب
ووجوبه على المحصر لم يثبت بعد وحل المشاجرة الا فيه لانه دم حلق عام الحديسية الاضافة
لادنى ملازمة وكان محصرها اي بالحديسية واهمها به بذكر ذلك يعني ان النبي لم يفتقر
على بيان ما يدل على وجوب الحلق ولم يات ما يدل على وجوب شئ على تقدير عدم اطلاق وكان
في مقام البيان قد دل على انه لاشئ عليه وبهذا البيان اتضح انطباق دليل ابى يوسف على تمام
مدعاه من اعترض عليه بان الذي ذكره من الدليل يدل على قوله عليه ذلك لما ان لم يفعل
الشيء في الذي لا يعقل مرتبة دليل الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك كما يكون دليلا على
قوله ولو لم يفعل لاشئ عليه فحين ذلك ثم اجاب عنه بان هذه المسئلة تعني ابى يوسف فيها

هذا الحديث في قوله لا يواحد في الحرم

روايات في رواية يجوز في اخرى واجب والمص اور دليل رواية الوجوب ولم يرد
 دليل رواية الاخرى لان دليل في حجة ومجته يعلل دليلها كما لم يعيب في تقرير السؤال حيث
 قال لان جود فعل النبي لم يذلل لا يعقل قربة دليل الوجوب في ذلك غير مسلم وبعد التسليم
 انما يجدي نفعاً اذا ثبت انه لم فعل عبارة وذلك لم ثبت بعد ثم ان قوله وج كان يكون دليل
 على قوله ولو لم يفعل لا يفتي عليه فحين دليل خارج عن سنن الاضطام فان فتى مساق الكلام ان يقول
 وليس في ما يدل على قوله ولو لم يفعل لا يفتي عليه فتى تصور حيث لا يثبت به قام المذموم
 في تقرير الجواب بل في قوله لا يثبت في باب كما لا يخفى على ذي اللبالب وهو ان المعلق عرف
 قربة من الشريعة حيث فعله في مقام تعليم الناسك وامر به احباده واما في كتاب
 اعني قوله ولا تعلقوا رؤسكم الا باليد على وجوب الحلق وكونه قربة بعد بلوغ الهدي محل نظر
 الى ان حكم ما بعد الغاية لابد ان يكون مخالفاً لما قبلها لان حكم ما قبلها التحريم والقدر الملتزم مخالفاً
 الاباحية فلا يثبت غير ما يلزم مسلم لانه لا نقول الحلق يجب للاجتماع والدم اقيم مقامه فاق
 عنه وبعد البيان بين ما في تبيين من قال يعني ان كون الحلق قربة عرف بالنسب على خلاف السبب
 فيراعى فيه جميع ما ورد في النص من الاوصاف ومن جملة ما يكون من بابا على افعال الحج فلا يكون
 في غير المرتبة قرب من الحلق فامل والتفوق ما قيل يجب الحلق على المحصر سواء كان في الحلق
 او في الحرم لا يثارة كتاب الله تعالى لان الله تعالى ولا تعلقوا الاية وهذا الخطاب للمحصرين
 وقد نهى عن الحلق الى ان يبلغ الهدي محله فيكونون ما مودين بالحلق بعد بلوغ الهدي محله فلو
 لم يثبت الامر بعد ذلك لم يكن لذكر الغاية فائدة لانه لا حلق عليهم قبل الغاية وبعد جميعاً
 ثم ان الظاهر من قوله ولو لم يثبت الامر بعد ذلك لا عاقل من طريق الاستدلال بالغاية
 فانه ما ذكره طريقه القائلين بحجية مفهوم المخالفة واحكامها لا يقولون بها واجبا جميعاً بالغاية
 بناء على ان ولا تعلقوا على ان حكم ما بعد ما يخالف حكم ما قبلها بطريق المنطوق على ما حققناه في
 بعض تعليقاتنا ثم اذا زاد في المنطوق نعت اخرى حيث ادعى ان في حرف الغاية المذكورة دلالة

في قوله ولا تعلقوا رؤسكم الا باليد على وجوب الحلق وكونه قربة بعد بلوغ الهدي محل نظر الى ان حكم ما بعد الغاية لابد ان يكون مخالفاً لما قبلها لان حكم ما قبلها التحريم والقدر الملتزم مخالفاً الاباحية فلا يثبت غير ما يلزم مسلم لانه لا نقول الحلق يجب للاجتماع والدم اقيم مقامه فاق عنه وبعد البيان بين ما في تبيين من قال يعني ان كون الحلق قربة عرف بالنسب على خلاف السبب فيراعى فيه جميع ما ورد في النص من الاوصاف ومن جملة ما يكون من بابا على افعال الحج فلا يكون في غير المرتبة قرب من الحلق فامل والتفوق ما قيل يجب الحلق على المحصر سواء كان في الحلق او في الحرم لا يثارة كتاب الله تعالى لان الله تعالى ولا تعلقوا الاية وهذا الخطاب للمحصرين وقد نهى عن الحلق الى ان يبلغ الهدي محله فيكونون ما مودين بالحلق بعد بلوغ الهدي محله فلو لم يثبت الامر بعد ذلك لم يكن لذكر الغاية فائدة لانه لا حلق عليهم قبل الغاية وبعد جميعاً ثم ان الظاهر من قوله ولو لم يثبت الامر بعد ذلك لا عاقل من طريق الاستدلال بالغاية فانه ما ذكره طريقه القائلين بحجية مفهوم المخالفة واحكامها لا يقولون بها واجبا جميعاً بالغاية بناء على ان ولا تعلقوا على ان حكم ما بعد ما يخالف حكم ما قبلها بطريق المنطوق على ما حققناه في بعض تعليقاتنا ثم اذا زاد في المنطوق نعت اخرى حيث ادعى ان في حرف الغاية المذكورة دلالة

عالم

على ان ذلك الحلق الواجب يجوز ان يكون في الحرم مستنداً عليه بقوله لان مكان الغاية
 غير مكان المعنى لا حالة و مكان الغاية احرم فيكون مكان المعنى اقل في جواز الحلق في الحل لانهم يرون
 بالحلق بعد وجود الغاية وهو بلوغ الهدي محله وهم في الحلق ثم انه اعترض بقوله سئل انهم ما يوردون
 بالحلق وهم في الحل لكن لانهم لا يرون من ذلك ان يكون الحلق في الحل ايضا واجاب عنه بقوله لا
 تثبت الامر بالحلق وهم في الحل لان ذلك السليم على جواز الحلق في الحل ايضا لان الطاعة يجب
 الطاقة والمحصور لا يقدر على الحلق في الحرم لانه منوع عنه وكما سافه ولا يذبح عليك ان يذبح
 هذه اهل الغنول عما قد مدس قوله اما غير النبي وم فلا يدل على انه كان خارج الحرم لان التحريم على
 طرف الحرم تقتضي وكان جبار رسول الله عدم خارج الحرم ومصلحة في الحرم وبعيد ان يخرج من
 الحرم خارج الحرم وهو بعيد ان يخرج في الحرم وعلى تقدير صحة ما ذكرنا كان كفيته في ثبات جواز
 الحلق في غير الحرم ان يقول انهم امروا بالحلق وهم في الحل ولا قدرة لهم على الحلق والطاعة يجب
 الطاعة فثبت جواز الحلق في غير الحرم وباق في المقدرة لغرض ثم انه لم يعيب في قوله لانك السليم على
 جواز الحلق والعبارة الصحيحة تركت تسليم جواز الحلق لان السليم لا يقدر على الحلق ولا تعلقوا
 الى التقنين بل لا وجه له هنا كما لا يخفى فلا يكون انك غير مرتب عليها سواء كان قبلها او لا فتولو
 قبلها لم يقع في موقعه وفعل النبي وم واحكامه ربه كان حجة ان يقول وامر احكامه ربه لان نكس الحلق
 بامرهم يوم الامم لا يعلمهم لسوء استحكام عزيمتهم على الانصراف فيا من المكرهون منهم فلا
 ستغفون بمكة اخرى بعد الصلح واما الانصراف بدون الحلق فلا يعرف به استحكام عزيمتهم
 عليه لجواز العود والعزم على الدخول في الحرم لبقاء الاحرام اى قال المص في البداية ومن وم عود
 الغير الى الامم القدوري فقد وهم وان كان فاربعت بدسب وكذا من احرمت بحجتيين اذ
 عند الشيعين فلا يلزم والاش في لاجتبا على التعلق احرامين هذا عندنا فاما الشيعي
 لانه ان عنده يدخل احرام العمرة في احرام الحج فكيفه حدي واحد فان قيل هم الاحضار فاقم مقام الحلق
 وبخلل الثمان بالحلق الواحد من الاحرامين فلم يخرج الهدي الواحد قلنا لا بوجه الكفاية على الثمان

في قوله ولا تعلقوا رؤسكم الا باليد على وجوب الحلق وكونه قربة بعد بلوغ الهدي محل نظر الى ان حكم ما بعد الغاية لابد ان يكون مخالفاً لما قبلها لان حكم ما قبلها التحريم والقدر الملتزم مخالفاً الاباحية فلا يثبت غير ما يلزم مسلم لانه لا نقول الحلق يجب للاجتماع والدم اقيم مقامه فاق عنه وبعد البيان بين ما في تبيين من قال يعني ان كون الحلق قربة عرف بالنسب على خلاف السبب فيراعى فيه جميع ما ورد في النص من الاوصاف ومن جملة ما يكون من بابا على افعال الحج فلا يكون في غير المرتبة قرب من الحلق فامل والتفوق ما قيل يجب الحلق على المحصر سواء كان في الحلق او في الحرم لا يثارة كتاب الله تعالى لان الله تعالى ولا تعلقوا الاية وهذا الخطاب للمحصرين وقد نهى عن الحلق الى ان يبلغ الهدي محله فيكونون ما مودين بالحلق بعد بلوغ الهدي محله فلو لم يثبت الامر بعد ذلك لم يكن لذكر الغاية فائدة لانه لا حلق عليهم قبل الغاية وبعد جميعاً ثم ان الظاهر من قوله ولو لم يثبت الامر بعد ذلك لا عاقل من طريق الاستدلال بالغاية فانه ما ذكره طريقه القائلين بحجية مفهوم المخالفة واحكامها لا يقولون بها واجبا جميعاً بالغاية بناء على ان ولا تعلقوا على ان حكم ما بعد ما يخالف حكم ما قبلها بطريق المنطوق على ما حققناه في بعض تعليقاتنا ثم اذا زاد في المنطوق نعت اخرى حيث ادعى ان في حرف الغاية المذكورة دلالة

يهدى واحد منهما والفرق واضح بتخلل عن الحج ويقتضي في إمام العمة قد ثبت بما تقدم على أن
مقتضى إمام أن يتخلل على حد ما يقتضي في الآخر ألا تقتضي الصورة المذكورة لأنه الظاهر على تقدير وقوع
بناء على أن العمة غير موقوت فلا يخرج بها إماما بخلاف الحج لأن التخلل بينهما شرعا حالة واحدة أي
ما شرع في حالة واحدة كما روي أنها مكانة أن يقول لم يشرع إلا في حالة واحدة وأنما من قاطع
التخلل لأن التخلل القارن من أحد الأحرارين يتعلق بتخلل من الآخر لأن الهدى يدل على الطواف ثم لا
يتخلل بأحد الطوافين عن أحد الأحرارين فكذلك بأحد الهديين لم يشرع في قوله لأن الهدى يدل على الطواف
لأنه يربط بين الطواف ولو كان يدل على الطواف لما جاز قضاؤه ولا يجوز في دم الإحصاء الثاني
أنهم يجوزون قبل يوم النحر عند أبيه أراد بيان أن الحج يهدى القرآن بالمكان دون الزمان
على الصريح عند من يفتي بالمكان دون الزمان فيجمع ما ذكره من أنه واحد لا اثنين بهذا
الاعتبار ومن لم ينسب لهذا القول ما أعاد هذا المسألة ليعلم أنها مطلقة لقوله ويجوز قبل يوم
النحر وأنه بيان أن دم الإحصاء رافع في اختصاصه بالمكان حيث لم يكتف فيه إحصاء المكان
اختصاصه بالزمان لأنه لم يكتف فيه ثم أن قوله زيادة ما تأمروا به كما لا يخفى وقالا لا يجوز إلا يوم النحر
بالجاء يوم النحر فيجوز هدى الإحصاء روقت بكان اتفاق إحصاءها وليس بوقت بزمان عند
أبي حنيفة سواء كان محض في الحج أو في العمة وقال أصحابه إن كان محض في الحج سوت يوم النحر
وإن كان محض في العمة لا يتوقت ويخرج متى شاء اعتبارا بحجها المتعة والقرآن يعني أنهما
لما كان وقتها بالمكان كان وقتها بالزمان أيضا وهذا هو وجه الخلافية ولنا وجه الوفاقية فنخرج
في وجه قول أبي حنيفة على ما تقدم عليه بآذان الله ومن لم يقف عليه قالوا لا يكتف بعدم جواز الحج
لمحضر الحج لأنه يوم النحر والمأثور ويجوز لمحضر العمة متى شذبا اتفاق فلا يحتاج إلى تحليل ولم يرد
أن الاتفاق لا يقتضي المسألة حسن دليل وربما يعتبر أنه لا يجمع جامع بينهما وهو الذي ذكره بقوله
أدلتها على أن التخلل كما لم يحج المحقق قبل يوم النحر فكذلك الحج والأي حنيفة أنه دم حجية لوقوع التخلل
قبل ما لا انفصال بينهما بالمكان دون الزمان كما يرد ما الكفارات من هنا ظهر

بعد دلجناية على إمامين هذا وسبب عدم إجزاء الهدى الواحد في هذه الصورة وأما وجه الفرق بين
الحاق حتى خالف في الحكم المذكور مع قيامه فمما هو أن الحاق في الأصل مخطوئته الإحصاء وأما حارفة لوقوع
التخلل فكانا قربة كونه كذا كالموضوع للصلاة ليكون الحاق الواحد بالتخلل عن الأحرارين كما على الموضوع
الواحد لاقامة الصلوتين وأما الهدى فأنه قربة مقصودة بدون التخلل لهذا جاز التذرية وما هو قربة
مقصودة بنفسه لا يكتفي الواحد من الاثنين كما فعل الصلوة من قال في تقرير هذا الوجه أنما صار في
الحاق قربة بسبب التخلل فكان قربة بمعنى غيره كالموضوع للصلاة فيسبب الواحد من الاثنين كالحاقها
الواحدة بأكفي الصلوة بكثرة فقد أخطأ في قوله فكان قربة بمعنى غيره لأن كونه سببا للتخلل ليس
معنى في غيره بل في نفسه غاية ليس بمقصود أصالة ثم إنه لم يشرع في قوله فيسبب فان حقه
أن يقول فيكتفي حتى ينظم مع قوله كالمطهارة الواحد كقوله لا ثم أنه قصدى بيان وجهاً للفرق المذكور
حيث قال والثاني في الحاق مخطوئته الإحصاء وأما نصيب قربة بسبب التخلل فان تكرر فلا يخفى أن ما كان
التخلل واقعاً بالاول والثاني فان وقع بالاول كان الثاني لغوا وان وقع بالثاني كان الاول اجاباً
وأما الذي قبله من مخطوئته الحج والأي ذهب عليك أن هذا المقدار من الفرق لا ينفك مسلة
السؤال لأن جهة الجمع لا يوجب فيجوز أن يقال لم يكتف فيه بالواحد وقد اكتفى به في الأصل فلا بد
ومن المصير إلى ما قلنا أو لأمن أن جهة الكفارة فيه لا جهة والكفارة بتعدد التذرية كما هو
بتفصيل الكلام في هذا المقام بين القصور في كلام من اقتصر على بيان عدم إجزاء الهدى الواحد
هنا وكذا في كلام من اقتصر على وجه الفرق بين الحاق والهدى فان بحث هدى واحد فان بحث
المحضر القارن هدى واحد يتخلل عن أحد الأحرارين لا يتخلل عنه لأن التخلل في هذه الصورة لم يشرع
الأدلة واحدة للمروي عن عائشة رضيها قالت خرجنا مع رسول الله في حجة الوداع
فأهلنا بعمرة ثم قال رسول الله من كان معه هدى فليهدل بالحج مع العمة ثم لا يخلل حتى يخل منها
جميعاً ومن زاد على هذا قوله والهدى الواحد لا يتخلل منهما فلا يكون لما يتخلل أصلاً لم يصح لأن
الكلام هنا في بيان عدم صحة التخلل عن أحد الأحرارين بدون الآخر لأنه بيان عدم صحة التخلل

ربهم وقت دم الاحصاء في العدة بخلاف دم المتعة والقران جواب عن الكتاب
الاول لما بين ان دم شكت وما هو دم شكت لم يعرف كونه قربة الا في زمان مخصوص من قال
وما هو دم شكت يختص بالزمان فكذا هذا لم يعرف في قوله فكذا هذا لانه مقام تعريض النتيجة على
المقتضى للمرتين على جهة التمثل الاول من العكس الا انه انى وقد اخرج العكس الفقه
واين هذا من ذلك بخلاف دم المتعة والقران جواب عن الاعتبار الاول لما بين وبخلاف
الحاق عن الاعتبار الثاني لانه اذا قلنا بدين توقفة يوم النحر لان هذه الوقوف الذي هو اركان
الاصلي في ما يلحق ينتهي بطلوع النحر من يوم النحر والحق مرت عليه فيقع في يوم النحر ضرورة وجودة
عند عدم الاعمال فلا يتوقف دم الاحصاء وما قرناه بين ان قوله دم لان عظم الحال الحج وهو الوقوف
ينتهي به تعليل المقدرة على الاول فاصل من المظاهر في هذا الكلام تندي بطل الكلام
في شرح المرام فقال وبما ان التعلق على نوعين تعلق في اوانه وهو الذي يترتب على افعال ما احرم عليه
وتعلق قبل اوانه وهو ليس كذلك والاول لا بد منه من التوقف يوم النحر لان الركن الاصلي
هو الوقوف بمرقة وهو ينتهي به اي بوقت الحلق لان وقته مجتهد في طلوع النحر من يوم النحر فلا بد
ان يقع الحلق في يوم النحر واما الثاني فانه لا يتوقف على اداء الاعمال فجوز تقديمها لعدم الضرورة الدية
الى التوقف قياسا مع وجوده في وقت وهو باطل ولم يصح في تغيير قول المصنف لان معظم افعال الحج
وهو الوقوف الى قوله لان الركن الاصلي هو الوقوف لان الاول سلم دون الثاني كيف
انما هو من الكتاب والسنة بخلاف ذلك حيث قال الله تعالى انكس حج البيت
قال النبي صلى الله عليه وسلم على من حج البيت قد تفرغ في الاصول ان البيت سبب وجوب الحج
فالطواف هو المقصود الاصلي والوقوف معدومة وانما قال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفه لغوات الحج بنوات الوقف
بحا ذلك لتوقفة وقت معين لا يكون اصل الحج ويرشد الى ان في طواف الطواف على الوقوف استلزام
الطهارة للطواف كونه دون الوقوف في اكرم ثم انما لم يبارز قول المصنف ينتهي به عاذا على الحاق
نعم عوده على وقت الحلق حيث قال وهو ينتهي به اي بوقت الحلق ولم يذرا ان غاية الشيء يكون

من حيث وقرب سببه الى هذا الزعم والمباذير ولا بعض حسن الظن بشانه من شرح الكتاب
وانه علم بالحج وفي الكتاب قال الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدى من غير اشتراط
زمان فاستيسر اطر العكس نسخ ولا يخفى على من له درية في الاصول ان العكس يزيل عن معار
خبر الواحد فان نص الكتاب والسنة فاما المعارضة لما يكون بعد قيامها بان سداد التيقن
والترجيح فالجواب ان يقال بول قوله فاستيسر اطر العكس نسخ فلا يجوز استسار اطر العكس
لان العكس في معارضة النص فاستيسر اطر العكس نسخ فلا يجوز استسار اطر العكس
في اثبات ما قاله قلت فذهب ليس قال في تقرير وجهه والان شرع دم الاحصاء بسبيل التيسير
واليد الكاشرة في قوله فان احصرتم فما استيسر من الهدى التيسير فما اذا لم يكن موقفا بالزمان
وكذا تنصيف لان المرام على التيسير وقد بين انه من جهة الهدى لانها تارة قال ان المصنف في التيسير
على وفق ما في تحفة الامام القدوري ومن واهم ان القيمة عايدا الى الامام المذكور فقد فهم والمصحح
الحج اذا تعلق عليه وجبة وعرة وافالم يات بالعمرة فانه في هذا العام قضاء ما في العام القابل مع
الحج كموافا وينافي ذمته فان قلت ما وجبت العمرة لغوات الحج فاذ حج في العام القابل ينبغي ان
لا يجب قضاء العمرة كما ان كلفه بالصوم اذا ايسر فافسد لا يجب عليه قضاء قلت الحج
والعمرة بعد الوجوب لا يقطعان بعارض ولهذا لو دخل شخص في الحج على ظن ان عليه
ثم بين انه ليس عليه فافسه يجب القضاء بخلاف المظنون في الصوم والصلوة كذا قيل
لا يخفى ما في تعليقه بقوله ولهذا لو دخل شخص في الحج ايسر من العصور هكذا روي عن ابن عباس رضي الله
وابن عمر رضي الله عنهما صوابا هكذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن عمر رضي الله عنهما انهما قالوا قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من فاته يوم النحر فاته الحج فاجعل عمره عليه الحج من قابل ذكره الدارقطني ومن نقل
المروي فاما بالعبارة المذكورة في صدره شرح كلام المصنف فغفل عن ان شرحه لا يطابق المتن
والحديث المذكور عام للذي فاته الحج بنوات وقت الوقوف والذي فاته بالاحصاء لان كلامه
قد فاته عرفه فعلقنا بوجوب العمرة واما الحج فانه يجب بعينه الشروع فيه والشروع ملزم

من حيث

من حيث

من حيث

من حيث

من حيث

ومن قال بول قولنا والذي فات بالاحصار ونحوه بالاحصار فقد اخطا كما لا يخفى فان قلت
الحديث الذي ورد في نفايت الحج مشتمل على العمرة المتخلل والاخلل هنا فكيف يجب العمرة ايضا
بنايت الحج لعل عدم وجوب الدم كونه لاخلل وقد حصل للعمرة فلا يجمع بينهما فيجعل جنة
لخلل وقد حصل الدم فلا يجمع بينهما وايضا يلزم الزيادة على قوله فاما سببه من الهدي بالقبض
قلت العمرة اما تجب ما بين فاته الحج لغوته قطعاً كما ان كس لا حاق للعمرة حصل لخلل من احرام
الحج فلا حاجة الى الدم ولحصل لاخلل للعمرة ولو تبعه لا قصد اجعل لخلل بالعمرة في حديث الغايت
والدليل على ذلك ان العمرة لو كانت لاخلل قطعاً كما ثبت في حق المحصر فان شرب الم وهو ما رواه عن
ابن عمر رضي الله عنه انه كان يقول احرام من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احرام من البيت
طاف بالبيت وبالعفا والكوفة ثم من كل شئ حتى يحج عاتقاً بالاحصار لخلل بالدم وما كان لغو
يجمع بينهما وبين الدم في المحصر لانه غير ممكن من العمرة فلا يحصل لخلل كما حصل في الغايت فالدم لخلل
والعمرة لغو فلا يلزم العتب وانما في نفايت الحج فقد حصل لخلل بالحق للعمرة فلا يلزم الدم
يلزم العتب ولهذا بطل قياس الشافعي في نفايت الحج على المحصر في احرام المحصر ولا يلزم الزيادة
لان الآية سبقت ببيان ما يحصل لخلل وما يكون لغو الحج كونه عنه فان قلت نعم
ان شرب الم لخلل بالعمرة قلت يحصل على من صبر على دوام الاحرام يستكمل افعال العمرة او ارا بغيره عمل
الخلل احرام عمرة لغو دون احرام الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء صورة المسئلة
لما توقف حتمه على تحقق الاحصار من العمرة قد علم بانه يقول والاحصار متى تحقق عندنا على بيان
وجوب القضاء بقوله فاذا تحقق الاحصار فعليه القضاء وقال مالك والشافعي في نوافقه
فكان جرحه ان يقول ان الشافعي وما كان كما هو ادب في شئ من هذا لما لا يتوقف معنى ان
حكم الاحصار لمن خاف الغوث والعمرة لا تحاذر لانه لا يتوقف وخوف الغوث ما يكون
بمضي الوقت فيختص بالعبادة المأمورة وكانوا عاراً حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجي
عمرة القضاء وهذا المذكور في كتب الاحاديث مشهور عند اصحابه وهو وان شرب

بنايت الحج

بنايت الحج

بنايت الحج

شرح التلخيص للحرج لما في استداد الاحرام فوق ما اقتضاه عقد الاحرام في دفع الحج للملأمة
منه وهذا موجود في احرام العمرة ويحيى في من الحج فلهما نفس الاعلى لو دفع الحج فلا بد من
واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء او اخلل ياتي بعمرة الغوث اذا زال الاحصار بعد التلخيص في شأنا
وفي العام القابل ياتي بالعمرة والحج كما هو مقرر في القرآن وان شاء الله تعالى بعمرة القرآن في هذا العام با
احرام اخر كما قالوا في العار ان اذا فاته الحج لان يؤدى حرمه في عامه باحرامه لانه لا يغتفر ثم بان
بعمرة اخرى لغو الحج بذلك الاحرام على ان يؤتى حرمه في عامه باحرامه لانه لا يغتفر ثم بان
سنة واحدة باحرام واحد ولم يوجد ههنا ثم بعض الحج في العام القابل لا يلزمه قضاء العمرة في
الصورتين لانه قد اتي بها غاية انه لا يكون قارناً اما الحج واحدهما اي احدي العمرتين الحج ان كان
فرضا فهو لازم وان لم يشترع وان كان تطوعاً فقد لزم الشروع والعمرة الاولى تكونه
كنايت الحج وهذا التفصيل بين ما في قوله فلهما يعني في المفرد من كونه بمعنى نفايت الحج المقصود
لاقتضاه البيان المذكور بعض ما ذكره بقوله اما الحج واحدهما بعد صحة الشروع والشروع
الصحيح في عبادة يلزم بما اعلى الشارع فان ثبت العارن ههنا ارا بيان جنس الغوث لا
لالتعدد ولا التوحد لانه مفروغ عنه والكتبة اسم لعدوهم على المختار فلا غلط في قوله ههنا كما بين
الى بعض الاولاد ومن المتقدين بتعقيب القول المذكور من جادوا حديث قال ولو قال هذين
كان بين نفي لانه اسم لمن يهوى الى الحرم فلا يشي الا اذا قصد الانواع وليس يقتضيه
او العدد وذلك معلوم فما تقدم ولا يذهب عليك انه يجوز قصد العدو كماله في يوم من الكبر
الى الوحد ذكر الهدي على منة الشبهة في هذا المقام لا يلحق بضمه الكلام في ههنا شئ وهو انه لا يشي
وجب تخصيص العارن بالذكر لعدم اختصاص الحكم المذكور به فانه في التمتع والمفرد بالحج ايضا كذلك
وهذا وضع الامام القدوري في مختصره ههنا المسئلة في طلق المحصر ومما ايضا وضعه في الجاهل
في جمع الحج مطلقاً وادب المصنف في كتابه هذا التابع لواحدهما في العبارة ومن تصدىق الامام
بان يقال لما كان كلام المصنف قبل منة في العارن لم يذكره في النظم فقال فان ثبت العارن ههنا

بنايت الحج

بنايت الحج

بنايت الحج

بنايت الحج

القول يكون الخوف على ما لا يضره فيه وانما اذا لم يتوجه خوفه على ما ليس في الضيق فانه يجوز
العودة العام القابل وكلمة العود ضعفت قبل الشك قد قلنا انهم ما خافوا بعد ولا يخاف
ان شاء الله ان ياتي في الجهاد وان شاء الله ان ياتي في الجهاد وهذا انما قيل لانه
من قول جاز لا يتخلل استحالته لا يتغير عليه كاسبق الي وجه من قال ينبغي على وجه الاستحسان
ما جاز لا يتخلل كان له الجواز ان شاء الله الا وتصدير المحس قول المذکور بالاول دون الثاني بوضع هذا
الوجه والادب من دفعه اذا لم يتغير شيئا على التفسير المذكور على جواز التخلل لم يتخلل ذلك
ظاهر وكلمة التفسير لا تدفع ما قيل من الذي ذكر المحس من ان حرة المال كحرة النفس مخالف
لا ذكره في الاسلام والاصوليون من ان حرة النفس فوق حرة المال فجاز ان يكون دافعا
لنفسه فاذا ذكره بالقتل على خلاف ما لا يجره جاز الاقدام عليه ثم ان ما ذكره بقوله فاذا ذكره بالان
فانه واذا ذكره على خلاف نفس الغير لا يجوز الاقدام عليه وانما اجاب عنه بان حرة النفس فوق
حرة المال حقيقة لا مملوك مبتذل فاني ما فعلت الا كالمبتذل ولكن حرة المال تشبه حرة النفس
من حيث دون الثمن فاما اقيام حرة صاحب فيه والى هذا اشار المحس بكاف التشبيه فان
المشابهة بين الاثنين لا ينبغي اتحادهما من جميع الجهات والالتفات في التشبيه فلا يخرج العقور من الخلل
فلان اقتضاء المشابهة بين الاثنين اتحادهما من جميع الجهات ليس مما يذهب اليه وجه دوم
والذي يذهب اليه الوجه اوتى بالرد الى قبوله الفهم هو اقتضاء ما استمر كنهانهما او في حالهما
حتى ان يضر هذا ويقتضي البطلان ان قدر عليه حتى هنا شفي وموانيد على اصل الكلام ان يقال لانه
اقرب الى الوفا بما وعد يعني بقوله انهم اني اريد ان يتحسن التخلل بالهدي ومن وقف بوجه ثم انهم على سائر
افعال الحج لا يكون محمدا اى لا يسلط الحكم الاحصار فلا يجوز ان يتخلل بالهدي لوقوع الاكل من العواث
لان الغرض يسقط اذا انضم الى الطواف في ابي وقت لا ينفق من عمره ولهذا قال من وقف بوجه
فقد تم حجه فان المرام من تامة حصول الاس من العواث ما ذكرناه وباقية ما يتبين انه لا وجه للتخلل بالهدي
المذكور لو وقع الاكل بالوقوف بهم فمن فوات الحج لان معناه لا يظهر الا باقرانه انما وبعد تفرقة

هذا هو

ج

ج

تم المرام بلا حاجة الى ما ليس بنفسه من اجل انهم قد تفرقوا عن السائرين في هذا المقام من اخذ
بالحج على ظاهره حيث قال علم ان الحج اذا احصر به الوقوف بعنات لا يتخلل بالهدي عندنا
مشايخي لان الاحصار لا يتحقق بعد علم الحج وقوله لا يجوز له ومن وقف بوجه فقد تم حجه لا يتخلل لانه
مصدره من البت بغير حج فجاز لا يتخلل كما قيل الوقوف لانا نؤجل بينها فارق فلابد ان
يقابل الوقوف لم يتم حجه وبما بعد الوقوف ثم فاقترنا الى هنا كلامه فان قيل يقتضى التعليل المذكور
باحصار المعثرة فاذ من العواث ان العرة لا ينعوت لعدم توقفها بزمان مخصوص فلما لم ينعوت بالزمان
الاحرام فوق ما التزم فيكون له الفسخ كالمشترى اذا وجب بالبيع عيبا ثبت لا يحل الفسخ
لاذ لم ينعوت بالزمان بل بغيره فان قيل استدل الاحرام بوجوده ايضا لا ينعوت بمواليا بل بخلق تلكا
ان يتخلل بالخلق في يوم الحج فغير المستأد وان لم ينعوت بخلق في غير الحرم فلا حاجة الى ان ينعوت
دم الاحصار ليجعل من غير حرة قال الحاكم الجليل الشافعي واذا وقف بوجه ثم احصر لم يكن محمدا
لان فترقة من حرة ولكن يكون حراما حتى قيل الى البيت ويطول طواف الزبارة وطواف العزرة
او يقتصر عليه ترك الوقوف بالزبارة ودم ولكن يري الجار دم وتاخير الحلق ودم وتاخير الحلق
دم في قول الجنيبة وهو قال ابو يوسف في حجة محمد بنهما ليس عليه تأخير الحلق والطواف شي وفي قوله
لان فترقة من حرة نظر فترقة انهم اختلفوا في تحلل في مكانه قبل التحلل لانه لو تحلل في مكانه يقع الحلق
في غير الحرم ومكانه الحرم ولو اقره حتى يحلق في الحرم يتبع في غير زمانه وتأخره عن الزمان اهون من تأخره
عن المكان فيؤخر حتى يحلق في الحرم وقبل التحلل لانه لو لم يحلق في الحال ربما عتد الاحصار فيحتاج الى الحلق
في غير الحرم ففتوة الزمان والمكان جميعا فقبل احدهما ولي ووجه ذلك الاختلاف ان قول محمد في
الجامع الصغير وهو محرم على النساء حتى يطوف طواف الزبارة دليل على انه حلق في الحرم حيث
احصر لانه قد احرم بكونه عن النساء فيعلم منه انه يحل في الحلق عن سائر الاشياء الا ان
وقال في الامس هو محرم كما هو حتى يطوف طواف الزبارة يوم النحر ويؤجل تأخير الحلق
الى ان ينسل في الحرم لانه قال كما هو وقال الامام العباسي رواية جامع الصغير يظهر منه من قال

هذا هو

ومن وقف بعقد ثم احمر لا يكون محض رضى لا يتصل بالهدي وهو محرم من الشا حتى يطوف
 طواف الزيارة لان معنى قوله فان احمر ثم اي منعهم عن اتمام الحج والعمرة وقال ومن وقف بعقد
 فقدم حجة وانما منع هذا بعد اتمام فلهذا لا يكون محض اداء لان حكم الاحصاء انما يثبت عند خوف
 الغوات وبعد الوقوف بعقد لا يخاف الغوات فلما يكون محض روى عليه انه اراد بقوله منع هذا
 بعد اتمام انه منع بعد اتمام حقيقة فلا وجه له لانه معترف بقضاء البعض حيث قال بعد ذلك
 ولكنه يبقى حراما الى ان يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر وكان يتوهم
 وان اراد به انه منع بعد العمرة على اتمام فيكون ما ذكره بقوله لان حكم الاحصاء انما يثبت
 تغفيرا وتيمنا لما ذكره واغلا وجه لعد كل منهما وجها متقاربا من هنا فلو قصر المص في
 مقام التحليل على قوله الوقوف لكن عن الغوات ولقد رده ما ادق نظره في تلخيص التفصيل ثم انه
 لم يصعب في قوله لان معنى قوله فان احمر ثم اي منعهم عن اتمام الحج والعمرة اما اوله فلا يكون
 بينه وبين النسيء وقد جبرها بزيادة كلمة اي بعد اتمام تعبارة المعنى وانما ثانيا فلان معنى القول
 المذكور على اتمام احداهما لكن اتمامها وهذا واضح الا انه اصاب في قوله ولان حكم الاحصاء انما يثبت
 عند خوف الغوات واخطا من قال لان سبب حكم الاحصاء خوف الغوات لان سبب حكم
 الاحصاء نفس الاحصاء وانما خوف الغوات فانما هو شرط ثبوتها فالعبارة العجيبة ما ذكر
 او لا ومن احمر بكة سواء كان احصاءه في نفس البلد ثم فها الله في قوله او في قوله او داخل الحرم
 يوشك ان يلبى هذا التيمم قوله كما اذا احمر في الحل وهو ممنوع عن الوقوف الطواف معاوين
 قدم الطواف على الوقوف في الذكر لم يحسن فهو محرم حيث لم يمكنه اداء ركعتين من اركان الحج
 لكونه ممنوعا عن الوقوف على الطواف ايضا هذا الاحصاء من اداء الحج وانما في الاحصاء على
 العمرة فلا يمنع عن الطواف فلا يمكنه اداؤه موصورة المسئلة ينظرها ومن خصها بالاول
 حيث قال وذلك لانه لم يمكنه اداؤه ركعتين من اركان الحج فجاز له القفل كما لو كان غيره بكة اما اذا
 على احدهما اعني الطواف او الوقوف فلما يكون محض لان الغادر على الوقوف يتم به حجة فلا يثبت

منه
 منعهم
 حجة
 الامانة
 على اركان
 حجة

الاحصاء وانما على الطواف فادخل على ان يحتاجه الى التحليل بالهدي كغاية الحج انما خصها
 لان بيان المص بقوله اما وانما ظاهر في التخصيص وكان معناه ان لا يخصصها به على ما ثبت عليه انما
 تعذر عليه اتمام بطلان ومع هذا الاحرام له والمحرر من منع عنه لاس من الحج والعمرة مطلقا
 لو كان المنع قبل الاحرام لا يكون محض ولهذا قال تعذر عليه اتمام ولم يقل تعذر عليه اداء مع انه لم
 في ايها المرام لما في تعذرا لتمام من لا يحام الا لاحتة لبرء القام اما على الطواف لانه يمكن ان يصير
 منقوذا بجمع محله على الطواف السبي وهذا لان المحرم في معنى فتاب الحج وفابت الحج يتحلل بان قال العمرة
 والدم بدل من افعاله في حق المحرم وهذا قد حصل لاصل فلا يجب عليه الدم ومن روى هذا
 قوله لا يكون محرم لم يصح لان عدم كونه محرا غير مستقر على تقدم عدم وجوب الدم عليه بل ان كان
 فاما ثانيا يعني بقوله الوقوف لاس عن الغوات لا يقول ومن وقف بعقد ثم احمر لا يكون محرا اذا دخل
 له في بيان المذكور كما لا يخفى وقد قيل في هذا المسئلة يعني التي ذكرت بقوله ومن احمر بكة وهو
 ممنوع عن الوقوف والطواف فهو محرم ومن قال لا كان قادرا على اداء ما فقد اخطا خطأ جافا
 خالف بين النبي في قوله لا يوف وهو ما ذكره على الجوهري في يوسف قال سالت ابا جندب عن
 المحرم يحرم في الحرم قال لا يكون محرا فقلت اليس ان النبي لم يحرم بالحج بكة وجب في الحرم فقال
 ان بكة يوسف كانت الحرب فانما اليوم فهي والرسول سلام فاجتنبوا الا يحاربوها قال يوسف لانا
 فاقول فانظروا على بكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محرم وبوف هذا ما روي لا بالعمدة
 في شرح مختصر الكوفي عن ابن ساعدة انه قال سمعت ابا يوسف قال لا يكون الرجل محرا اذا دخل
 الحرم الا ان يكون بكة عدو غلب يتولى بينه وبين الدخول في بكة كما حال المشركين بن رسول
 الدم ومن دخول بكة فاذا كان كذلك فهو محرم والصحيح ما اعلمت من التفصيل يعني لاحتة رواية
 لما روي ابو يوسف عن ابي جندب روى القطع بوجوده بجره والجلولة بينه وبين البيت وانما الصحيح رواية الجواب
 سماعة عن ابي يوسف من القطع بوجوده بجره والجلولة بينه وبين البيت وانما الصحيح رواية الجواب
 على التفصيل المذكور في الكتاب وانما قيدنا بالصحة وعدوها بتونس داية اذ كلام في نسخة الروايتين

حجة
 حجة
 حجة

على شخصين فمن قال للمعصية من الرواية ان المنع عن الوقوف في الطواف يكون محظرا بان
اجابا واذا قد عليهما لا يكون محظرا لم يعرب في قوله والمعصية من الرواية ولا في قوله ان من ادخل
من العترة العترة رواية قال فاني خان في شرح المصنف الحاج اذا قدم مكة فاحصر لا يكون محظرا واختلف
المشايخ في تفسير هذه المسئلة قال بعضهم راد به انه منع عن الطواف والوقوف لا اذا منع
عن ابعدها لا يردا بموجب امر الله ان منع من الطواف يعق بغيره فالحاق ويكره ان منع من
الوقوف فاذا فاته الوقوف بطواف بابيت وحلق ويحل فلا يردا عليه هذا المنع بموجب امر الله
فاما اذا منع عن ما يردا بموجب امر الله فيكون محظرا وهذا التفصيل في رعي محمد وقال بعضهم في الوقوف
لا يكون محظرا لان المنع من فعل الحج بكنة بعد ما صار مكة دارا لا يكون الا اذا كانا فلا يكون محظرا
الي هذا كلامه وقول المعصية ما عتكت من التفصيل يكون روايا لا فانه بعض المشايخ ايضا فان
قلت الصورة المذكورة داخل تحت عبارة النفس هو قوله فان حصرتم قاسم من الهدي
وفي داخل تحت العبارة لا عبرة للذرة فواجب قولكم لان المنع لا يقتل لعل حصرهم فحصرهم
بالمنع من الحرس كما هو مقتول من الغار والي غير ذلك في كتابي ونصر عليه ابن السكيت في المطالع
والضد صاحب الكشاف وصاحب الكتاب ايضا على ما في اول هذا الباب فيلجج ان يكون ثبوت الاشياء
منع العدد بطريق الدلالة فلا يتناول حصة النزاع لان النادر دون الغالب فلا يوجد شرط
الدلالة وهو ان يكون ما ملحق بالدلالة فوق ما يتناول العبارة او ساء ياله فان قلت ليس فردد
النفس المذكور في عام الحديبية حال كون النبي صلى الله عليه وسلم ممنوعين بالعدو عن دخول الحرم فاعلم ان تناول
مورده عبارة قلت نعم كذلك اذا لم يوجد حصار للمنع من هذا الظاهر وقد وجدنا النص
عنه من جميعين الاول ان لا يستعمل في الواقع ومنع العدو كان واقعا فلو كان معنى حصرتم
منعهم بالعدو لما صدرت الشريعة بكلمة ان واثانية اتي في الانتها انما في مقتضى ح نوع امتداد
في زمان لم يمنع الهدي محله قوله فلا علقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقد مر ان الحديبية في الحرم
او في حده حتى كان مصلي النبي صلى الله عليه وسلم في الحرم فلو كان محظرا لاحتجوا بالعدو عن جميع ما قبل حتى

في قوله
المنع

حتى يبلغ الهدي محله والحرم كله محله ولما كان النفس المذكور حصار فاعني ان تناول المذكور عبارة قالوا تنال
له دلالة والتزموا مخالفة الطوائف هنا ظهر اصابة الحصن فاجتبا فحصرهم الاحصار بالمرض باب
الفوات يعني فوات الحج لا بطريق الاحصار وانما اخر هذا الباب عن باب الاحصار طواف
ان يذكر عقيب باب اجنابات لانه لا يخفى عن جنابة وان كانت بالاضطرار ولهذا وجب من الدم
ولا جنابة فيما نحن فيه ولهذا لم يجب فيه الدم ومن لم يشبه هذا قال في وجوبه ان يضيق الاحصار
من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان الاحصار احرام بلا اداة وفي الفوات احرام
فما جرم أكثر تأخير ثم انه لم يجب في التفسير ان الماد حيث اعتبر الاحرام في معنى الاحصار وهو خارج
عنه فشرع محله فكان محظرا ان يقول الاحصار من الفوات نازل منزلة المفرد من المركب لان في الاحصار
احرام بلا اداة وفي الفوات احرام واداء بل توكل ان يحذر ان يقول الاحصار من الفوات نازل منزلة المفرد
من الوجوب في عدم الاداء فيه ووجوده في الفوات وعدمه سابق على الوجود حتى يبلغ من يوم
الحرم كان محله ان يقول ان يطلع من يوم النحر لان فوت الوقوف لا يعتق قبله حتى يتبين اليه فيبقى
به لما ذكرناه في الفصل المتقدم على باب القرآن يتدلى به اي طلوع النحر من يوم النحر ولا دم عليه
لا وجه لذكر من جهتنا لا فحصر التعليل المذكور بعده باقبل ولهذا اعاد بتعليله بعد هذا لقوله رموا
الدار فطعن من ابن عمر وابن عباس رده وتضييعه اصحاب الحديث لا يضر بعد ما قبله عامة المجتهدين
وتسكوا به ومن ومن الغرض منه الاستدلال على نفي لزوم الدم فقد وهم لما ثبت عليه نفا
الحج عرفه اراد بعبادة الوقوف فيها ولما كان المفهوم من ظاهره غير مطابق للواقع لان طواف البيت
ايضا كس في الحج بل هو المقصود الاصيل منه على ما بيناه استأنف بيان الامم منه بقوله من
ادرك حره قبل يمينه لية جميع طوافه وفي خبر آخر قال جابر ربه الفوات الحج حتى يبلغ من ليلة
مع قال ابو البرز بن عبيد بن مسلم فقلت له قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم رواه الاثر ثم فذكر
الحج يعني من فواته ومن فاته فوفه قبل فذكر الحج لفوات وقت الوقوف بعبادة وهو المرام
ادراكها وفواتها فليقبل بعبادة عبارة الحديث في رواية الدارقطني فليقبل بعبادة وعليه الحج فقبل

حج

بغية من يتقانه وان كان احرام او لا والعمره يعنى التي بها يتحلل ليست الا الطواف والسعي
واما التحلق او التقصير فلا دخل له في تحلل العمره وبهذا التقدير انفع السؤال ان ما ذكره يطبق على قول
ما كتبه على قولنا انما تقدم من ان واحد التحلق والتقصير معتبر في العمره عند حاجتنا لخلاف ما كات
الاحرام بعدما انعقدت احرامه فبقوا جميعا احرام المراهجه الطلوع بلا اذن زجرها فادخلها
بغير هدي وعليه هدي الاحصار وقصا حجه وعمره وذلك لانها ممنوعة من الطلوع الا بالاذن
احرام الرقيق انما كان او بعدا بغير اذن سيده حيث يتحلل بغير هدي نعم يجب عليه العتق
هدي الاحصار وقصا حجه وعمره كذا قيل ويرى عليه انه اذا احرم بالاذن كان مستمرا على ما كان
ان يتحلل بغير هدي غايته ان يكره له التحلل وان باع بعد احرام بالاذن كان مستمرا على ما كان
بما ذكره فافادته للفقهاء كذا رواه انا عن ابي بكر بن محمد بن الحسن بن ابي عمير قال في
العتق المذكور اى نافذ الا اذا ما لم يتغير برفع ثم قال فهو احرام الرقيق بغير اذن المولى و
احرام المراهجه بغير اذن الزوج فان المولى والزوج اى يحللهما كما نطق احرام الرقيق
اذا كان بالاذن المولى يكون نافذ الا اذا ما لم يتغير برفع وقد عرفت فلهذا الظن ثم ان
الصحيح في المعنى المذكور غير ما قيل انما لا يتغير برفع استعما لغيره بل انعكس والاحتكام الى
الاحرام الفاسد كما علم احرام الصحيح فكان حقه ان يقول لازم ما يدل قوله صحيحا لا طريقي
لخروج عنه الا بالاحتكامين ارا وخروج بالاختيار فلا يراد انقص بالمحصر بناء على ان الهدي طريقي
لخروج عنه على ما تقدم بيانه لما عرفت بالاضطرار بالاختيار واما اجاب عنه بان الكلام امرى على
هو اصل فلا يراد العوارض نقصا وفضل المحصر بالعوارض فيه وعليه ان فوت الوقوف به لا يكون
الا لعارض من العوارض والفرق بين عارض وعارض تكلف آخره والكتف الاول فمثل
ومن المتقدين لم يشرح الكتاب من غير عن هذا الجواب بحدف العباد عن الكلام على ما هو الوضع
وسئل الاحصاء من العوارض فلم يصيب في تهذيبه عبارة الاصل بعبارة الوضع ثم ان ما هو من
العوارض نفس الاحصاء الا سئلته ولا فصله بغيره من حيث هو ان يرد بالخرج

الخروج بالاختيار والخروج بالعوارض لا يتحقق حاجته لتقيده انعقاد الاحرام بقية العباد
الخروج في الذي اختاره به عند عارض على ما عرفت كما في الاحرام الملهم المراهجه ابراهام ما احرامه
عند احرامه فلم يصيب من قال اى لهم من النكاحين الحجة والعمره بان ابراهام ما احرامه وذكره بان
يزيد في النية على طلق الاحرام ولا يعين الحجة ولا العمره في تبينه ومن قال في بيانه وقال ليكت
الهم ليكت ولم يعين حجة ولا عمره ولم يتوكل به شيئا فانه يقع احرامه لم يصيب في قوله ولم يتوكل به شيئا
اذا لم يرد بنوى بقاء الاحرام متى يقع احرامه وكذا لم يصيب من قال معنى اذا احرم منها بان قال ليكت
الهم ليكت ولم يقل حجة وعمره كما عرفت ان تمام الاباهام بان لعين الحجة ولا العمره لا بالقلب
ولا باللسان فلا يوجد بانها احد العينين فقط ومن هنا يتبين عدم احاطة من قال هو ان لا يزيد
في النية على مجرد الاحرام ثم ياتي ايضا لاكتفاءه بانها العينين الا على كل حال ابق ذكره ثم
وجه التشبيه بين الصورتين هو ان كل منهما لا يخرج عن الاحرام الا باداء احد النكاحين كنية عين
العمره في سورة الاباهام كونهما ادى حالا وقل تعالى وانما عا لما ومن قال بعد بيانه الاباهام
المحرم ولا يخرج عنه الا باء احد النكاحين كنية عين في المتيقن وهو العمره لاها اقلها لاوا
مؤنه هو انها يخرج عن الحج لغزوت لكن الاعظم في عين عليه العمره فكان المناسب بين الاحرام الملهم
وبين ما نحن بالخروج من الاحرام بافعال العمره فكما لم يصيب في اقتضائه على ذكر بعضه ولم يشبه بقوله
فكان المناسبة انما عرفت ان عدم مكان اخراج عنه الا باء احد النكاحين من جهة ما به
الاستشراك والمناسبة بينهما كذلك لم يصيب في قوله كنية عين في المتيقن وهو العمره اما عدم
احاطة لفظا فظاهر واما عدم احاطة معنى فلان من العمره هنا ليس بنا حجة عا عنهم القابلة
الاقل يتبين لان تشبيهه للقاعدة فاذ كان الاقل من جنس الاكثر واما اذا كانتا من
مختلين كالذي نحن فيه فان اجمع من جنس العوارض لا يودي بالاجمع في وقت مخصوص بخلاف
العمره في هذا الحكم فالتشبيه لهما على ما عليه السلفاء من انما ادى الى ما لا يبرأ عما لا يبرأ
محصل الخروج من الاحرام فلا حاجة الى الزام الاعلى لا وجه له لعدم الالتزام بخصوصه وفي صورة الموت

لان الحكم اذا راس الشين وانقضى احداهما تعين الآخر وقد انتفى الحج هنا لغوات وقت الوقوف
ركبة الا الحكم فتيقن العبرة وكذا لم يصب من قال بحد بيان الاحرام المذكور بالخروج احرامه الا بعد
الشين بعد احرامه فكذلك احاطا بها اذا فاته الحج يخرج عن احرام الحج باء العبرة لان الحكم اذا راس
الشين وانقضى احداهما تعين الآخر وقد انتفى الحج هنا لغوات فتيقن العبرة اما لغوات فلا حوا
لغوات الوقوف فان انتفاء الحج لا حاشية حتى يسهل تعليل احدهما بالآخر واما معنى فلان الحاق
قوله هنا لا يناسب سببه ما انتظام في الكلام كما لا يخفى على ذي الاقدام ثم انه لم يذكر وجوبه
المخرج من الاحرام باء العبرة في صورة الاحكام وكان ذلك من حيلة المصنف في هذا المقام وهنا
عبر عن الحج لغوات وقت ركبة الا الحكم فتيقن عليه العبرة لما ذكرنا انتفاء احكام الحكم اذا راس الشين
وقد راعى احداهما تعين الآخر ضرورة فان قلت فانت الحج انتفاء احرام الحج دون العبرة ولم يشع
فيها ايضا فكيف يجب عليه وتبادى باحرام الحج قلت اما الوجوب فبالمرتب ثم واما اذا اقام
الحج فلان العبرة بعض الحج فلا بد ودونه قيسا دي باحرامه كما يتبادى الفعل بحرية الغرض بان يلقى
النظر مستأوكس شرع في صوم الكفارة ثم ايسر في صوم الفعل فتيقن الغرض هذا عند اجبة
ومحمد والشافعي واما عند ابي يوسف فاحرامه يتقلب احرامه لانه لا يتبادى باحرام الحج قيسا
على الكس ولان احرام الحج لو كان باقيا يمتنع اداء الحج في العام القابل لهذا الاحرام لو اتم
عليه ولا يمتنع اتعاقا وقالوا انتفاء احرامه الى احرام عمرة يتوقف على انتفاء احرام الجواهر
انتفاء جواهره لا يكون فعله محلا من احرام الحج لانه يستلزم بقاؤه وهو محال انتفاء
ولانه لو صبر حتى دخل شهر الحج فاقى بافعال العبرة ثم تحلل ثم احرام بالحج يكون متمتعا اتعاقا وتقلب
احرامه الى احرام العبرة لكان متمتعا ولان الكس لو فاته الحج تحلل بافعال العبرة ولادام عليه خلافه
لانتفى فانه يوجب من قال بعم عندنا ما لم يحسن الدم عليه قيسا على المحصر فلتا التحلل في
بافعال العبرة فكانت في حق فاته الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يمتنع بها ولا يقاس احداهما
على الآخر لان كل واحد منهما قاد على ما يعجز عنه الآخر ومن زاد على هذا قوله ويجزى عما يعجز عنه عليه الآخر فقد

نحوه

في قوله

فقد راعى المعنى الواحد حيث اداءه جبارتين ومن اعاده المحس هذه المسئلة واسد لا عليها بنية
لان التحلل وقع بافعال العبرة بين لم يعقد فيما سبق لاسد لا عليها بنية الجبر حيث المذكور ومن
ازدعه فقال في شره يعني ان ينام لم يذكر الدم والموضع موضع الحاجة الى البيان فلو كان الدم واجبا لذكره
فقد ومن وجبه لاسد لا الذي ذكره صحيح فاما ذكره في الحقيقة فخرج لا شرع حيث بين منه العوض
تقرير المحس كما لا يخفى والعبرة لا تنفوت لالتها غير موقوفة وهذا افاده المحس بقوله وهي جائزة في جميع
مكان تحت التقدير باء التعليل من قال في شره اي انها غير موقوفة وهي جائزة في جميع السنة لم يرب
كما لا يخفى الا في سنة ايام استثناء من جواز ما في الحج سنة والاستثناء من الجواز قد يكون
لغوا وقد يكون نكرا فاما موضع استثناءه ونظرة السؤال فاستأنف بقوله يكره فعلها فيها
فان قلت ليس السلف قد تاملوا في العبرة في شهر الحج وكان عمره في شهرها ويتناول هذه الاثر والعبرة
في غير ما اكل بكم وبكم ثم قلت نعم ولكن الصحيح ان العبرة فيها جائزة بأكراهة لما روي البخاري في صحيحه
ان رسول الله يوم اعتمر اربع عمر في ذي الحجة الا الذي لا الذي اعتمر مع حجة واما كراهتها في سنة
ايام فهي من هذا وقال الشافعي لا يكره فيها ايضا ذكره ابو نصر البغدادي انها كانت نكرا العبرة
في هذه الايام روي عنها بنابرنا رخصتها قالت العبرة في السنة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر
وايام التشريق وكانت متعينة له قيل في قوله يوم الحج الاكبر اشارة الى ان الاضاقه
الخصيص فيكون الحج الاكبر فخص من الحج الاخر وهو العبرة يعني يوم النحر فلا تناول في الاكبر المذكور
لتمام المدي واسد لا على عدم توقفها بقوله واتوا الحج والعبرة قد مطلقا عن الوقت تمام الاكبر
بان يقال انه امر باتمامها ثم بين وقت الحج بقوله واتوا الحج والعبرة قد مطلقا عن الوقت تمام الاكبر
بما ايضا موقوفة لبيان وقتها لان الموضع موضع الحاجة وقد تقر في موضع ان السكون عن البيان في
موضع الحاجة ينفع من البيان وعن ابي يوسف انه لا يكره الغير بفعل العبرة المذكورة في قوله يكره
فعلها فيها للاحرام كما سبق الي ومن قال ان يسيوف ان قال لا يكره الاحرام بالعبرة يوم
عنه قبل الزوال لان ما قبل الزوال ليس بوقت لاداء افعال الحج ولم يدرك مقتضى ما ذكره من التعليل

في قوله

نحوه

في قوله

في قوله

في قوله

هو ان يكون الكلام في النفل في الامام وهذا مما لا يخفى على ذي الفهم لان دخول وقت الحج
اراد وقت الوقوف بعرفة وهو الكسب الاظم بل قد ساءه ركن الحج على الاطلاق والظاهر من الحديث
كان الظاهر ان يقول فخطا لم يذهب وظاهر الرواية كما قال صاحب البدر في الحج قال فيه وروى عن النبي
انه لا يكره يوم عرفة قبل الزوال قال النبي لا يكره في هذه الايام ايضا واجتبه اطلاق قوله ولو
الحج والعمرة ولنا ما روي عن عائشة انها قالت وقت العمرة كلها الا يوم عرفة ويوم النحر ويوم النسيء
والظاهر انها قالت مع اعان رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لا يكره بالاجتهاد ولان هذه الايام ايام
تخلل بها ايام الحج والعمرة فيها شغلهم عن ذلك وربما يقع الخلل فيه فيكون ولا يجزئها ذكرها
ذلك يدل على الجواز فيقول وانما الكلام في الكراهة والجواز لا ينبغيها وقد قام دليل الكراهة وهو
ذكرنا انتهى وهذا ما ذكره المصنف بقوله لكن مع هذا اي مع كون العمرة مكروهة في الايام المذكورة
لو اداها من اجرام بها في هذه الايام صح ولو اجرم بها في تلك الايام لا يلزمه الرخص وهذا ما ذكره
بقوله ويبقى مجازها بعد الشروع لان الكراهة لغيرها والكراهة اذا كانت لغيرها لا تجزئ
الف وهو عظيم لم يحج لانه لم يحج شيئا من العمرة وتخلص وقتها كيدا لشل الحاج عن
الحج من غير فدية والعمرة سنة قال في البداية قد اختلف فيها قال ابن ابي عمير انها واجبة كسنة التطوع
والاجبة والوتر ومنهم من اطلق الم سنة هذا الاطلاق لا ينافي الوجوب قال الشافعي في الحاشية
وقال بعضهم تطوع واجتبه هؤلاء بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الحج كموت العمرة تطوع وهذا يقتضيه
وعن جابر بن عبد الله قال يا رسول الله العمرة ابي واجبة قال لا وان تعتمر خير لك ابي هذا كلاما
ومنه يتبين ما في كلام المصنف من الخلل في تحريم المعصية وتقرير الدليل بان الخلل في الاول فلما عرفت ان الكراهة
عندنا انها واجبة واطلاق السنة عليها بشروطها بالسننة وانما الخلل في الثاني فلما عرفت ايضا
من ان ما روده من الدليل جوده القائلين بانها تطوع ثم ان التطوع اعم من السننة خصوصا
اذا كانت سنة مؤكدة فليقل تقدير التنزيل عما قد ساءه لا يتم التعريب بما ذكره لا يلزم من ثبوت
العام ثبوت الخاص وقال الشافعي في فريضة قال الشافعي في التقديم في فريضة تطوع وفي الجدة

هي فريضة كالحج واجتبه بقوله وانما الحج والعمرة لله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وبما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال العمرة هي الحج الصغرى وقد ثبت فريضة الحج للكتاب ولعلك قد عرفت
على ذكرنا من انه لا فرق عند من الغرض الواجب فقد عرفت انه لا خلاف بيني وبين اصحابنا القائلين
بالوجوب العمرة فريضة كغير فريضة الحج الحديث بهذه العبارة لم يوجد في كتبه انما الموجود في باب الحج والعمرة
فريضة ان لا يضرك بانها بدأت في حكمها في المسند كرك والدان فليمن زبدي بن ثابت
ثم قال الحكم الصحيح من زيد بن ثابت انه من قول النبي صلى الله عليه وسلم فانه قد كره فريضة الحج دفع احتمال ان يكون
فريضة لا كغير فريضة الحج بان يكون فرض كفاية كما قال الشافعي في الامام ابو بكر محمد بن الفضل بن كبار
مشايخ بخار وناقلوهم الحج فريضة والعمرة تطوع اخرج ابن ابي شيبة بسنده الى
ابي عبد الله بن مسعود روى عنه قال في الاجتهاد وفي البداية والاطلاق اسم التطوع
في الحديث يعلل على ما في الحديث لا يعلل لانه يقول فريضة العمرة والتطوع لا يتحمل ان يكون فريضة
فقول بوجوب العمرة والواجب يتحمل ان يكون فريضة ويتحمل ان يكون تطوعا فكان الكلام واسم التطوع
حينئذ على احد القائلين ليس لغرض هذا الاحتمال فلما يعلل لاطلاق ابي هذا كلامه وهذا يخرج منه
بان الحديث المذكور لا يعلل حجة ثانيا انما الشان في دفع كونه حجة علينا ثم ان بني كلامه في تقرير حجة
عليه في حق الفعول عن انه لا يضر من الغرض الواجب بما يتحمل ان يكون واجبا عند احتمال ان يكون
فريضة عند ما لا فرق فالحديث المذكور كما لا يكون حجة علينا للمذكور كذلك لا يكون حجة عليه لذلك
الوجه بينه والظاهر موقفة بوقت بوقت معين وناوذي بن عيسى يعني بنية الحج كما في
الحج على تقديم بيانه وعدا اماراة النقلة استدل بالجلد المذكور بين الوصفين المذكورين وهذا
لان احدا منهما منفردا عن الآخر لا يصلح ان يكون اماراة النقلة اما الاول فلان الايمان غير وقت
بوقت معين ومع ذلك لا يحتمل التخلل كذا اصابته اجازة واما الثالث فلان الصوم الغرض الثاني
بنية غيره واما مجموعها فلما يجزى الا في ثمانية فلهذا التفصيل يدفع ما قيل في شكل هذا الايمان
وصالح اجازة فانها فرضان وليس بوجوبين واما اجواب عنه بان عدم التوقيت في الايمان

في المقدمة اولاً بفتح المعجمة مع تعارض الالف لتعليل الخي قوله وما يؤيد رواه وهو موقوف على
التي لا يؤيد وما فيه من الخفاء هل هو تعليل متولد مقدرة بالمال والحق والاما بالتأخر ما روى من
الطرفين العدان على بعض عدم الوجوب وبعضها على الوجوب والال عند تعارضها التوفيق كما كان
وبعد ان اورد هذا الباب مصار الى الترجيح لان الاعمال خير من الالهال وقد امكن التوفيق حالاً بالاف
على الوجه المذكور فلا بد من التوفيق على وجهه كماله ولجهد التفصيل بين ما حجة التعليل المذكور وعلم
عليه قال فان ما روى يدل على الغرضية وما روى على كونها سنة واذ تعارضت الآثار لا يثبت الغرضية
لانها لا يثبت الا بديل مطلق بل ولم يدان ما ذكره بقوله لانها لا يثبت الغرضية الا وجه آخر لعدم ثبوت
الغرضية لما ذكر من عدم ثبوت الغرضية عند التعارض لان التعارض ان كان قائماً بينهما لم يتعارضان
والاف في هذا ما سألنا عن التعارض وعلى الاول لا يبقى دليل لا مقطوع به ولا غير مقطوع به وعلى الثاني لا دليل
السالم على حاله وعلى التقديرين لما ذكره في موقف التعليل ثم انه لم يعبر في بيان التعارض بين الآثار
قال وما روى به على كونها سنة وكان جهة ان يقول ما روى به ينبغي كونها غرضية لعدم الالهال فجا
روى به على السنة الا اذا اراد بالسنه الطريقة المشهورة ومعنى ما يوجد التعارض بين المومنين كما لا يخفى
وقد ذكرناه في باب التمسك حيث قال وصفت ان يتبدل من الكليات فيخرج بالعمرة الى قوله وهذا تفسير
العمرة والاحرام شرطاً لحرمة الصلوة بخلاف الطواف وسعي فانها ركعتان لها وخلق التقدير
بمنزلة السالم الصلوة فكان الوجه ان يقتصر على ذكر الركعتين المذكورتين وقد بينا تحقيقها او يذكر
المحلل مع المحرم ان قصد بيان جميع الالهال منه في قامه باب **الحج من الغيرة** كما كان الحج
الغير بطريق النيابة كان حجة ان يرد ما يرد على وجهه في كونه بطريق الالهال وهو الحج
عن نفسه قبل ان يخال للنام على وجهه بل هو ملزم الالهال وقد حطرت سابقاً في دفعه ان غير المجازان
يتعرض بالافاضة على ما يستلزم الالهال في فتر الم سقط حيث قال ان غير الالهال من الالهال قد كان في
موتها لا يكون فيه الا كونه وذلك ان اريد بها النفي السام كما في مرتب برجل غير زبانية ان تقع فيها
لا يكون فيه الالهال وقد ذكرنا ذلك في اورد بها نفي قد عرف بمضادة النفي الالهال بمعنى ما يقاود الالهال كما اذا

الحج من الغيرة

فرد

الحج من الغيرة

اذ اقلت مرتب بغير كذا في الموقوف بغير كذا في هذا البحر في صفة ذكره في جوار على الموقوف
الاشان تقع موتها تكون فيكون تارة وموتها اخرى كما اذ اقلت مرتب برجل كبر في غير كذا في جوار على
بالالف واللام ايضا ولكنك لصحة انما انكر ما بنا على عدم وقوعه على تعارضها بالافاضة في بعض المواضع
على انفسه عن الامام ابو نزار النخعي في كتابه الموسوم بالسائل السبعة حيث قال من قوم دخول
الالف واللام على غير وجه وبعض وقالوا هذه كما لا تعرف بالافاضة لا تعرف بالالف واللام ثم قال
وعندي انه تدخل الالف واللام على غير وجه وبعض وقال فعل الغير كذا واكمل خير من البعض وهذا لان
الالف واللام خاليت للتعريف ولكنها المعالجة بالافاضة كقول الشارح ان من نكحها وانكحها
قد تضمن ان غير اتعرف بالافاضة في بعض المواضع ولم يعبر في قوله وهذا لان الالف واللام خاليت
للتعريف ولم يدان موجب تعليل بقوله لانه قد تضمن ان غير اتعرف بالافاضة في بعض المواضع ان يكون
الالف واللام صانعة لتعريف ثم انهم وجه آخر لتعريف الغير واكمل البعض بقوله ثم ان الغير يعمل على
واكمل على الجمل والبعض على الجمل فدخل الالف واللام ايضا من هذا الوجه يعني انها تعرف على طريق
عمل النظر على النظر فان الغير نظير الضد واكمل نظير الجمل والبعض نظير الجمل وعمل النظر على النظر شائع
في لسان العرب كعمل الضد على الضد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وقد نضت العلامة النجاشي على
دفعه حديثين يملين وشيئا في لسانهم في كذا في ان الالف ان لا يعمل ثواب علم الغير يعني
ان الشارع جوزه ذلك ليجعل الخالف كمن تجوز بالشرع لانه ومن لم يثبت له المعنى قال لا يرد
الخلاف بينا وبينهم ان ذلك ليس له ذلك كما هو ظاهر ما ذكر بل في انه يعمل بالمجمل والال
يلغو جمل ولم يدان الغالب المتبادر من انباء درس الكلام المذكور في مثل هذا المقام المجل المتبول
شعرا لا يجعل المعنى لغو شعرا ولا او غير ما من اعمال الجمل كقوله القرآن والادكار
عند اهل السنة والجماعة خلافاً لمقتضى القول به وان ليس لسان الالهال في علم الجمل ان
الالهال في الالهال من سعيه ولان الثواب هو الجنة وما فيه من النعم وليس الالهال
تلكما الغير لانه ليس بالكل طاعت من قال في تقريره هذا الوجه وهي انه ليس لان

الحج من الغيرة

الحج من الغيرة

لا يكون عبادة بل يكون معصية اما الاول فلاق الانفاق في المسامحة في سنة مطلقا واما الثاني
فلان اصل الانفاق في غير المسامحة وان لم يكن منها علة لكن الزيادة والتجاوز الى احد الطرفين
المذكورين منهي عنه والمضى عنه تجاوزا وهو لم يصح كون معصية والفرق بين الاسراف و
التبذير ان الاول على تقاضى الحق فهو تجاوز في الكمية والثاني جهل بمواقع الحق فهو تجاوز
في الكيفية ذكره صاحب الكشف في تفسير سورة الاسراء وكشف عن الفرق بينهما
منه قوله انكر على انما يقول ان المبدئين كانوا اخوان الشياطين ودون الاول حيث قال
في الانكار عليه وانما لا يحب المسرفين ولهذا التفسير تغضضا ما قيل في قبيل العقود المذكور
وهو قطع طائفتين من المال من نفسه لان قطعه مطلقا ينظم قطع على العجوة المهيبة المذكورة وقوله
ان لا احتمال للعبادة وقطعه في الباطن كما لا يكون عبادة وان لم يكن معصية وكذا لم ولا يخفى
عند القدرة يعني في ان العبادات المركبة من العبادة البدنية والعبادة المالية تعين لحدها تعاقب
النفس بالذات بالمال اما ما لم يقطع المسافة وهو قاطع عن مسافة وانما المشقة بتعيب
المال فان انفاقه لا يخرج عنها غالبا ولهذا عند الزكوة وصلة الفطر من التكليف ولا عبرة للنادر
وما في الانفاق من جهة العبادة انما هو كمال المشقة فلا تخالف بين تفسير العقود والاتفاق
المال على الوجه المذكور وتعين النفس للمعنى الثاني بالمشقة المذكورة وما اجتمع في العبادة
المركبة المعيان المذكوران علمنا بهما فقلنا بجواز النيابة عند العجز اعتبار المعنى الثاني فانه لا يخفى
الحال سواء حصل بعض المال بفعله او بفعل نائبه وبعد جواز احواله القدرة المعنى الاول كما عرفت
ان الانفاق لا يحصل بفعل الغير ولو قلنا بعدم جوار في حالتي القدرة والعجز قلنا قد اهلنا المعنى الثاني
او لا تأثير له في عدم الجواز انما التأثير في المعنى الاول ولا يخفى اعمال المعنيين المعبرين شرعا ولو كان
احمال احدهما هذا ستر الكلام المذكور في هذا الكلام وبتحريم المرام كما لا يخفى على ذوي التفاهم يعني
هذه شي آخر لا بد من التنبية لرايها وهو ان احاصل معصية المال المروءاتي والاعمال المالية
وتقطع المسافة المجرماني ولهذا عبر عن الاول بالمشقة چون انما لا تعاقب الا ان حقها ان يفتى

الى البدن دون النفس كما لا يخفى واعلم ان اجتهاد علي ما نهت عليه فيما تقدم كما لا يخفى فان الخ
في حق الانفاق كما يتوقف على الاستطاعة التي لا تحصل الا ببذل المال كذا كانت الجاهل في حق البعيد
عن العدة ويتوقف على اسباب السفر التي لا تحصل الا ببذل بل بقوله ابي اسطعما يتوقف على
الحرب وهي لا تحصل الا ببذله بخلاف الحج فانه في كل كفي قد يتوقف على بذل كما اذا كان قادرا على
التي وفات فاجلها وادعى بان يحد من نوع العبادة المركبة من البدنية والمالية من الحج فم يجب
من عده منها ودون اجتهاد صاحب البدائع حيث قال ان العبادات الشرعية انواع ثلثة
مالية محضة كالزكاة والصدقات والكفارات والعشور وبدنية محضة كالصلوة والصوم و
اجتهاد ومشتتة على البدنية والمالية كالحج ثم انه قال واما المشتتة على البدنية والمالية وهي
الحج فلا يجوز فيها التمايز عند القدرة ويجوز عند العجز ولم يدر ما بين قوله الحج وقوله وسى الحج المثلث
الظاهر ومن وعده من قبل العمل بالمشقة بين نفسه وعده ما فهم ان العمل حينا المعين للمعبرين
فيه وسما المؤثران في الحكم بالمشقة بين المؤثرات منه والشرط العجز الذي لا يوجب الموت
العجز المستمر من وقت الاجماع الى وقت الموت فلو قد رجع عنه بعد اداء الامور يلزمه
ان الحج لعدم تحقق شرط جوار العجز كما في الشيخ الغفاني اذا قدر على الصوم بعد اداء الغيبة يجزى
عليه الصوم لان الحج فرض العمر تعليل الاعتبار الدوام الى وقت الموت في العجز الذي شرط في
جوار الحج عن العجز واما اعتبار اصل العجز فلا بد من بدل والبذل مشروط بتقدير اهل ولم يفرق بينهما قال
هذا دليل كون الشرط هو العجز الذي لم يقل بان الحج لما كان فرض العمر وقد رجع على دائر في كتابه
عمر وجب عليه الحج وجعل فعله المناسب فما سقى كان لم يكن ولا يخفى ما في هذا الباب من العقصور
وهم من زعم النقصان في التعليل المذكور فزاد عليه قوله وما هو كذا لا يثبت بوقت معين
ثم قال وكذا المقدتين ظاهرة ما لا يثبت بوقت معين فان لم يكن العجز ذائبا وقد رجع عن نفسه ثم
زال عنه العجز كان قادرا على الصلة وقوله ذلك دليل النيابة ولم يدر ان ما ذكره المعنى بوجوبه وهو
ان تمام العمر وقت الحج كاف في تفرغ قوله فان لم يكن العجز ذائبا فلا حاجة الى ما زاده من نفسه

عند القدرة

عند العجز

عند

ونزل منزلة الكبرياء حتى استعجق قوله فالجائعين يوفى عيشهم وزعم انه لا بد منه في عالم الم
ثم انه استعز على ما ذكر ان القدرة على الال فانما يتلخص قبل حصول المقصود بالخلف وقد
حصل المقصود بنا بخلاف حصول المشقة بتقييد المال واجاب عنه بان كسب
في هذه المسئلة لاصل ونحوه بل قلنا ان الحجج كسب من امرين احدهما يكمل
النيابة والاخر لا يكمل نعمنا باحد عند القدرة فلم يجوز النيابة وبالاخر عند العجز فجزنا ما
هو حصول المشقة بتقييد المال لان المقصود من الحجج ليس هذا اما واحد المعين
المقصود من الحجج وكان سعة ان يتول بدلي ذكره وهو فائدة الحجج تمامه وما اصاب في جواب
لان مورد الاعتراض قوله فان لم يكن العجز فاما فقد اجمع من نفسه ثم زال عنه العجز كان
قادرا على اصله في وقت ذلك سيطر نيابة فانظر في السلوك مسكنا لال ونحوه فالقوة
في الجواب ان يقال نعم ان القدرة على الاصل فانما يتلخص ان لو حصلت قبل حصول المقصود
بالخلف لكن لان حصول المقصود في الصورة المذكورة بالخلف لان حصول المقصود فرفع صحة
ما يورث فيها وينفقودة لتقدير شرطها وهي استمرار العجز عن الال الى وقت الموت وتضافع من
هذا ما وضع وجه واضح تفرير من قال والشرط العجز الدائم الى وقت الموت ان كان الحجج فخاله
فرض العجز فغيره فيجب استوعب لبقية العمر لتقع به اليأس من الاداء بالبدن فعلمنا ان
ان عجز بمعنى لا يزول كالزمانه صحيح الاداء باننايب مطلقا وان كان لعارض يتوهم زواله بان
كان مرضيا او سجيما كان الاداء بالنائب مراعي فان استمر العجز الى الموت تحقق
اليأس من الاداء بالبدن فوضع الموذي جائزا ولا يبين ان اليأس لم يتحقق عن الاداء
بالبدن فعليه حجة الاسلام والمودى تطلع له وفي الحجج التطوع يجوز النيابة بحالة القدرة حتى
ان صحيح البدن لو اجمع رجلا باله على سبيل التطوع عنه يجوز لان بني النواض على سعة
جاز ترك القيام اختيارا في صلوة النفل وهذا ما ذكره المصنف قوله وفي الحجج النفل يجوز النيابة
حالة القدرة يعني كما يجوز حالة العجز لان باب النفل واسع في عبارة الاوسع كشاره الى

في الحجج

في الحجج

الى ان تكاليف الشئ لا يخرج عن نوع وسعة لعدم اخرج في الدين وذلك ان الحجج ثمة فانما
فيه الوسعة في غيره بطريق الاولى وانما الاعتراض على اورد المصنف في معرض التعليل بان لا يلج
تقبلا لاستشرط العجز الدائم تخلفه عنه في صورة جواز القديرة على الصوم للشئ الغائي فان
الشرط المذكور يتحقق فيما لا يمتنع في المشرط ضرورة ان الصوم ليس وظيفة العجز
فبناء عدم الفرق بين تخلف المعلول عن العلة وتخلف العلة عن المعلول فان الحدود والاول
والاخر مناهات لا فاد فيه لجوار القديرة في الحل خصوصا في الحل الفعالية من بني تفرير
هذا الاعتراض على تخلف الدليل عن المعلول ففاضل بوجه لان جواز تقدير الدليل للمدلول وان
اظهر من ان يخفى فلا وجه لجعله نشاء تلكا كمال واتا من اجاب عنه بان الصوم اذ انما
ستغرق العرقا وان لم تستغرق اداة لانه يجب عليه قضاءه مادام حيا فالحجج بغرض العجز
من هذه الجهة فقد ارتكب التكليف من غير حاجة اليه لاعترف وجه اندفاعه بوجهه كالتفان
بالمصباح عند طلوع الاصبح ثم طاهر المذهب ان الحجج يتبع الحجج عنه لم يتبع الامر به لان الحجج
عن العجز لا يلزم ان يكون بآمره ومن لم يتب لهما قال في شرحه بين الامر واعلم ان المتأخرين
من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة قال شيخ الاسلام المعروف بخوارزميه على قول صحابنا
اصل الحجج يتبع عن الامر وهو انما هو ثواب النفقة وصار اتفاق الماورا كاتفاق الامر بنفسه
سقط اصل الحجج من الامر لان الاتفاق اقيم مقام الاعمال في حق سقوط الاعمال حالة العجز كما تقدم
العدا مقام الصوم في حق شئ الغائي وهذا لان الاتفاق سبب لاداء واقامة السبب مقام
السبب اصل في الشئ والى هذا القول مال عامة المتأخرين منهم صدر الاسلام ابو
والامام الكبيجياني وقاضي خان وغيرهم وهو رواية عن محمد بن عبد الله بن شمس بن ابي
الشرحبيحي الى ان الحجج يتبع عن الامر فقال في المبسوط جعل دفع الى رجل ما لا يخرج عن البيت فلم
يلج المال المدفوع النفقة فانفق المدفوع اليه ماله والمال المدفوع فان كان المال المدفوع بحيث
يلج الكرا وعامة النفقة فهو جائز والا فهو خاص بوجه ويحس حيث يلج فلهذا ان الجهر

في الحجج

في الحج عن الخيرة الاغاقي من ماله الطريق ولا اكثر من كل ذلك يخرج عن التحليل غير ممكن فاعية الاكثر
 فعلمنا اذا كان اكثر النفقة من مال الميت صار كان الكل من مال الميت واذا كان اكثر من
 مال نفه صار كان تبسها من مال نفه فيكون الحج عن نفه ما انتق من مال الميت لانه خلف
 لامره فان امره بان ينفق في سفر الحج بذكره لا عن نفسه وهذه المسئلة تدل على
 ان الحج من المذهب فحين يحج عن غيره ان اصل الحج يكون من المجموع وان اتفق الحج من مال المجموع
 كانا ونفقه ويجوز جارات السنة المشهورة وهو حديث الثغمية من زاد على هذا الكلام
 في هذا الكلام قوله وهذا هو الصحيح وان فرض الحج لا يقطع بعدا عن الحاج وكذلك في هذه المسئلة
 اذا كان اكثر نفقه من مال نفه حتى صار محتمل عن نفسه كان خاسرا ما انتق من مال الميت
 ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير خاسرا لان ذلك تحصل لميت فقد ركب غلظا واركب
 شططا اما استأظما هم تمام الترام بآب من الكلام واما الاول فلان عبارة فقط انفسه
 القابلة ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير خاسرا لان موجب تعليقه بقوله لان ذلك تحصل
 هو ان لا يصير خاسرا على تقدير كون ثواب النفقة لميت سواء كان ثواب الحج ايضا لا والاصل من
 الاول عدم النعمان اولى كما لا يخفى واعلم ان الجواز في الاسلام بشرطين هما ان يكون المجموع
 عاجزا عن الاداء بنفقه ولا حاجة اليه ان يقال وله مال لان النيابة في حجة الاسلام ان يكون في
 حق من يجب عليه فالتقدير المذكور مفرغ عنه اذا وجب بدونه ومنها دوام الحج من وقت الاجتاج
 الى وقت الموت والمعنون عبارة او دلالة كما اذا حج الوارث عن مورثه بلا وصية منه وذلك
 لان النيابة لا تثبت الا بالام ومحتاجية المجموع عنه عند الاحرام لان الحج عنه لا عن نفسه فلا بد من
 كماله يتبع عن نفه والا فضل ان يتولى له ان يبيت من فلان ومنها ان يكون حج المأمور به بال
 المجموع عنه فان تطوع الحاج عنه بال نفه لم يجوز كذا اذا كان اوصيا في حج بالادوات قطع
 وارثه بال نفه لان الفرض متيق بال نفه فاذنم حج باله لم يقطع عن الفرض ذكره في
 البدائع ومنها ان حج راكبا حتى لو امره بال الحج فخرجت ما تبسها بعض النفقة ويخرج راكبا لان المفروض عليه

في الحج عن الخيرة الاغاقي من ماله الطريق ولا اكثر من كل ذلك يخرج عن التحليل غير ممكن فاعية الاكثر
 فعلمنا اذا كان اكثر النفقة من مال الميت صار كان الكل من مال الميت واذا كان اكثر من
 مال نفه صار كان تبسها من مال نفه فيكون الحج عن نفه ما انتق من مال الميت لانه خلف
 لامره فان امره بان ينفق في سفر الحج بذكره لا عن نفسه وهذه المسئلة تدل على
 ان الحج من المذهب فحين يحج عن غيره ان اصل الحج يكون من المجموع وان اتفق الحج من مال المجموع
 كانا ونفقه ويجوز جارات السنة المشهورة وهو حديث الثغمية من زاد على هذا الكلام
 في هذا الكلام قوله وهذا هو الصحيح وان فرض الحج لا يقطع بعدا عن الحاج وكذلك في هذه المسئلة
 اذا كان اكثر نفقه من مال نفه حتى صار محتمل عن نفسه كان خاسرا ما انتق من مال الميت
 ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير خاسرا لان ذلك تحصل لميت فقد ركب غلظا واركب
 شططا اما استأظما هم تمام الترام بآب من الكلام واما الاول فلان عبارة فقط انفسه
 القابلة ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير خاسرا لان موجب تعليقه بقوله لان ذلك تحصل
 هو ان لا يصير خاسرا على تقدير كون ثواب النفقة لميت سواء كان ثواب الحج ايضا لا والاصل من
 الاول عدم النعمان اولى كما لا يخفى واعلم ان الجواز في الاسلام بشرطين هما ان يكون المجموع
 عاجزا عن الاداء بنفقه ولا حاجة اليه ان يقال وله مال لان النيابة في حجة الاسلام ان يكون في
 حق من يجب عليه فالتقدير المذكور مفرغ عنه اذا وجب بدونه ومنها دوام الحج من وقت الاجتاج
 الى وقت الموت والمعنون عبارة او دلالة كما اذا حج الوارث عن مورثه بلا وصية منه وذلك
 لان النيابة لا تثبت الا بالام ومحتاجية المجموع عنه عند الاحرام لان الحج عنه لا عن نفسه فلا بد من
 كماله يتبع عن نفه والا فضل ان يتولى له ان يبيت من فلان ومنها ان يكون حج المأمور به بال
 المجموع عنه فان تطوع الحاج عنه بال نفه لم يجوز كذا اذا كان اوصيا في حج بالادوات قطع
 وارثه بال نفه لان الفرض متيق بال نفه فاذنم حج باله لم يقطع عن الفرض ذكره في
 البدائع ومنها ان حج راكبا حتى لو امره بال الحج فخرجت ما تبسها بعض النفقة ويخرج راكبا لان المفروض عليه

عليه هو الحج راكبا فيخرف مطلق الامر بالحج اليه فاذا حج ما تبسها فخالف في حق من قال في البدائع
 وسواء كان الحج قد حج عن نفسه او كان ضروره ان يخرج في الخالين جميعا الا ان الافضل ان يكون
 قد حج عن نفسه وقال الشافعي لا يجوز حج الضرورة عن غيره ويتبع حجته عن نفسه وبعض النفقة
 ومن هنا يتبين ان موضع اختلاف بيننا وبين الشافعي في موضع اختلاف بيننا عادة اصل السنة
 والمعتزلة وهذا ما وعدناه فيما سبق كحديث الثغمية رواه البخاري وصاحب السنن
 الى عبد الله بن عباس بن عبد الله قال كان الفضل ريفي البنيام فاجتار له من ختم ففعل
 الفضل نظرا لهما وسمى نظرا ليه وسمى لهما في يوم يعرف فوجد الفضل الى الشق الاخر فعالت
 ان فرقة انه ادرت ابني ثوب كبير لا يثبت على الراحلة انا حج عنه قال نعم وذلك فخرجوا
 وكذا قال النبي لم لا حج عن ابنيك واعتمره رواه ابو داود والنسائي والترمذي وصححه واما قوله
 عدم محتمية حج عن ابنيك واعتمره فلم يوجد في كتب الحديث الا انه مذكور في كتب الفروع
 ثم قال فيه حج عن ابنيك بيان لشهادة الحديث المذكور على ما ذكر من ان الحج يتبع عن المجموع
 وذلك ان الامر بالحج يتبع عنه وكذا قوله نعم في جوابها حين قالت انا حج عنه بل عليه وهذا ظاهر وان
 نفق على صاحب البدائع حيث قال فالدليل على الجواز نفق على جوار النيابة في الحج حديث الثغمية وهو
 ما روي ان امراته جاءت من خنعم الى رسول الله ص وماتت يا رسول الله ان فرقة الحج ادرت
 ابني واذن شيخ كبير لا يثبت على الراحلة وفي رواية لا يسلمك على الراحلة انفخني ان الحج عنه
 فقال النبي نعم حج عن ابنيك واعتمره وفي رواية قال لها رايت لو كان على ابنيك من نفقة
 اما كان قبل منك قالت نعم فقال لم فدين الله حق ولا نداء عبادته تودي بالبدن والمال فيجب
 اعتبارها واما ان اعتبارها في حال واحدة نشأ في احكامها في حالين فقول لا يجوز النيابة
 فيه عند القدرة اعتبارا بالبدن ويجوز عند العجز اعتبارا بالعمل بالمعنيين في حالين واما كيفية النيابة
 فيه فذكرنا الاصل ان الحج يتبع عن المجموع عنه وروي عن محمد ان نفس الحج يتبع عن الحاج واما
 المجموع عنه ثواب النفقة آبي هذا كلامه واما فلما ان الدلالة المذكورة قد حلت عليه لانه نعم

المعتمد

ان الحديث المذكور ما يدل على التقدير المشترك بين ما ذكره في البسوط وروى عن محمد وهو
جواز النيابة في الحج في جملة سواء كان الحج واقعا من الحجج عنه او من الحاج ولهذا قال بعد تمام الاستدلال
بالحديث المذكور انما كسبته النيابة فيه في تفصيلها ثابت به عند من جواز النيابة بمجمل ثم انهم
في قولهم انما جاءت من ختم حيث والى ان يكون ختم اسم موضع وليس كذلك فانه ام
رجل هو ابو قبيل قال الامام النووي في التمهيد في ختم من بني ختم بن امار بن معد بن عدنان فلان
عدنان يقول كما قال غيره جاءت امرأة من ختم واما الجهاد فلا يجوز النيابة فيه اصلا لان الوقعة
اذا حضرت بغير من الجهاد على كل مسلم فبعد ذلك كل ما يفعله يتبع من نفسه لا عن غيره كما
قيل وفيه نظر من وجهين الاول ان سبب التحليل المذكور ان لا يجوز النيابة في الحج لمن لم يخرج
لان ذلك ان وقت الحج بغيره فيرض عليه وان لم يكن فرضا عليه قبل اعدام الاستطاعة لمصلحة
ح وقد عرفت انما سبق ان اختلاف المذهب في ان التحليل المذكور انما يدل على وقوع الجهاد
نفسه ولا يلزم منه ان لا يجوز النيابة فيه لاحتمال ان يتبع نفس الجماعة ومع ذلك يستدل بها
عن الامر بقيام الانفاق مقامه كما في الحج على ما روي عن محمد واخذ به عامة المتأخرين على ما مر بآلة
يقال قيام الانفاق مقامه مخصوص بحالة العجز ولا يفترض الجماعة بنفسه على العاقر انما يتناول يجوز
ان يكون قادرا عليه وقت خروج المجاهد من موضع العجز عن عنه فبقي الغرض في ذلك كما
في الحج ومن نحو ان الحج يتبع عن الحاج وعلام ثواب النفقة لانه يلزم الكفارة والقضاء اذ انفسه
لا على الامر بغير ان الحج يتبع عن المأثور ولا انها عبادة بدنية كالصوم والحج فلا يتبع فيها النيابة الا ان
النفقة قامت مقام الحج عند العجز لانها حقيقة كالغدية في الصوم قامت مقامه عند العجز لانها
صوم حقيقة وجوابه ان لزوم الكفارة والقضاء ليس باعتبار ان الحج من الحاج بل باعتبار ان
اجابة صدرت منه في حال امره وقياسه على الصوم واجمعا لا يصح لورود النص في الفروع شرط
القياس ان لا يكون في الفروع نص وقيل هذا الاختلاف في الغرض واما الحج الفحل فتبع عن المأثور
بالانفاق وعلام ثواب النفقة وروى عليه بآلة خلاف الرواية فان الحاكم يحليل الشاهد قال

في ختم

في ختم

في مختصر الكافي في الحج انطلق عن الحج بآلة ثم قال فانما الحج الصحيح من نفسه فهو تلوه ثم قال وفي
الاصل يكون الحج من الحج وكسره وروى ان مراد القائل من الانفاق اتفاق شمس النيابة في الحج
على انفسه تفصيل الانفاق بقوله انما على قول شيخ الاسلام فطام واما ما في قول شمس النيابة
فقد ثبت لان وقوع اصل الحج الامر بآلة من حديث الخليفة وانه وارو في الغرض لانه انفس
لانفاق الروايتين حتى يتبين ان الجواز خلاف الرواية الواقعة الاصل ثم يتبين ان الظاهر من التحليل
الذي ذكره بقوله لان وقوع اصل الحج اختصا في عكس شمس النيابة بالغرض ولا يلزم منه
اختصاص قوله به فان خصوص الدليل لاني في يوم التول فموصها اذا كان الاقتصار على الدليل كما
يكون الكلام في المدلول فالحاصل كذا في حق فيه فان الكلام بينه وبين شيخ الاسلام قد جرى في
الحج الغرض فالتقريب غير تام بما ذكرنا في الظهور لانه عبادة بدنية فيحصل العجز عن فعلها وكما كان
كذلك تقوم الانفاق فيه مقام الفعل كما في الشيخ الغاني فانه لما عجز عن صوم قام الغدية مقامه
وبعد التفصيل بين العصور في كلام المص حيث قال وعند العجز اقيم الانفاق مقامه فان حجة
ان يقول فعند العجز اقيم الانفاق مقامه لانه اخرج من الحج والوفاء به عجز الكبري كما هو حق تمام
التعليل على ما رينا كما في السابق من التفصيل قال وعند العجز اقيم الانفاق مقامه فان حجة
العجز الى العبادة البدنية مطلقا لا الى الحج بخصوصه ومن الساطرين في هذا التمام من اورد في شرح
الكلام المذكور ما ذكرناه ولم يدركه ليس على وفق نظم الكلام فنشره ضمن الحج من حيث لم
يشبهه كالغدية في باب الصوم قبل الغدية ثبت بالنقص على خلاف القياس فلا يثبت
عليها غير ما واجب بانه متى جهل طريق الدلالة فان الانفاق اذا قام مقام الصوم وهو عبادة
بدنية محضة فلان يقوم مقام ما هو كرم من البدنية والمالية اولى قال شيخ الاسلام والي هذا
القول مال عامة المتأخرين ومن امره رحلان ان يحج عن كل واحد منهما حجة المستغنى عنه
اوجه الاول ان يحرم عنهما جميعا وانما ان يحرم عن احد ما يترفعين والثالث ان يحرم على الثاني
ومن قال صورة الانبعاث هنا اربعة ان يحل تحج عنها احدى اهل الانبعاث او يحل تحج عن اثنين

في ختم

في ختم

في ختم

في ختم

لا يخرج عنه او يخرج من احد ما يعينه على التعيين لا احرى به لم يسبب ذلك الفرق بين ما ذكره ثانيا وما ذكره
 رابعا في المعنى كما لا يخفى ثم انه لا يخفى ان الاول في المعنى مشترك وذلك ظاهر والاول
 ذكره المعنى قوله فاحل حجتها فيخرج عن الحاج ويغني النقطة لهما ان النقص من ماله لا يضره في المعنى
 حجته ونقصه واما ما مر به لان الحجته يخرج من الامر يعني ان الاصل في الحج المودعي من الامر هل من يتبع
 بسبب النقطة على تقدم بيانه حتى لا يخرج الحاج بذلك الحج من حجة الاسلام لانه تعذر هذا العمل
 بموجب هذا الاصل لانه لو امكنها فاعلم ان كل واحد منهما امر به بان يخلص السفر وان
 يتوجه بعينه عند الاحرام فاذا لم يفعل صار مخالفا وهذا تعصيف لاجل المعنى بقوله وكل واحد منهما امر
 ان يخلص الحج ليس غير مشترك الا انه اجمال يحمل كما ترى ولهذا صار مترددا في الاقدام وفسد
 الاتمام على استقضى على تعصيف ذلك باذن الملك العلام ولا يمكن ايضا من احدهما لعدم
 اي ليس احد الامر من باولي من الامر حتى يقع عنه فلا حرج يقع عن الماء، وولا يكفان بجعل
 احدهما بعد ذلك لانه قد وقع من نفسه فلا يقدر على جعله وكما استشر ان يور والنقص على ما يلج
 عن الابوين تدارك بقوله بخلاف ما اذا خرج عن ابوين فان الحاج ان يجعل ما اراه عن احدهما لا يضر ما نور
 بالحج ومن حج عن غيره بغير امره لا يكون حاجا عنه بل يكون حاجا لثواب الحج له وعزيمة تكون الحج عنها
 لغوا في حجة الواحدة لا يكون عن اثنين فيقول له هل الحج وهو سبب للثواب ولان يجعل ثواب عمل غيره
 فله ان يجعل لاحدهما او لهما وهذا تعصيف لاجل المعنى بقوله لانه يتبرع بحل ثواب عمل لاحدهما او لهما
 فليس على خياره بعد وقوعه سببا لثواب اما حاشا فانما يفعل بحكم الامر وقدم وكل واحد منهما بان يكمل
 الحجة والسفر له بلا مشترك فاذا احرى عنهما صار مخالفا لهما ودفع فله لانه لا يكفان بجعل لغير
 بعده وبغني النقطة لهما ان النقص من ماله لا يضره في المعنى لانه لا يضره في المعنى
 حجته بل امر منه وذلك بموجب النعمان ومن المتقدمين لشرح هذا الكتاب بمن زعم ان المعنى
 في هذا الكلام عدم عدل عن الحج العيوب داخل نظم الكلام حيث قال ان الدليل على مطابق للمدلول ان الدليل
 قوله في الحج على الحاج وبغني النقطة ودليله ان الحج يقع عن الامر ولا مطابقة بينهما كما ترى فيهم

١

من قد سبب الكلام وتوضيح الحرام وزعم ان اجاب وما اتي الا بشيئ نجاب كما لا يخفى على
 ذوي النعمان حيث قال ولكن هذا التعليل قليل يحكم غير مذكور وقد تبا الكلام وبغني النقطة لانه
 وانما لا يغني النقطة او اوضح الامر لان الحج يقع من الامر حتى لا يخرج الحاج من حجة الاسلام
 وهذا قد خالف فلا يخرج من الامر بل يقع من الامر فكان هذا التعليل قليلا كما اذا وقع الحج من الامر
 وهو صورة عدم خالفه كما نور لانه كان هذا التعليل غافلا عن قوله بغني النقطة ان النقص من ماله لا يضره
 فانه ينادى على هذا حرف التعليل المذكور في غير هذا الموضع ولكن لا حجة لمن ينادي ثم ان عبارة
 العاطل ما اذا وقع الحج من الامر فلهذا هو الوجه في الامر ومنهم من يختلف فقال علم ان هذا
 الموضع ذل فيه اقدم الشايعين حيث لم يعمدوا الكلام المعنى قالوا لا مطابقة بين الدليل والمدلول
 ولكن هو قليل يحكم غير مذكور وليس الامر كما ظنوا ولو سكتوا في هذا الموضع لكان ادلي من المطابقة
 ما حله بين الدليل والمدلول بان يقال هي من الحاج اي الحجية من الحج وهو ما سوره وبغني النقطة
 لكل واحد منهما ان النقص من ماله لا يضره في المعنى في هذه الصورة يتبع الامر من وجه بدليل
 ان الحاج لا يخرج من حجة الاسلام ولكن كل من احسن الامر من امره بان يخلص له الحج ولم يأم
 بالاشتراك فلما نوى عنها جميعا خالف الامر فوقع الحج الحاج وفيه النقطة لوجود الحجة في
 تيممها في الحج في هذه الصورة من وجه يقع لما نور بعبارة الحجة في هذا الموضع لا يخرج الامر من حجة
 الاسلام ومن وجه يقع من الامر من حيث قطع المسافة وتعيين النقطة ولهذا يخرج الماء
 عن حجة الاسلام ايضا وقد صرح الامام العباسي وغيره في شروح اجماع الصغير الى الحج
 يقع عن الامر من وجه وعن الماء من وجه فليخرج من حجة الاسلام لا الامر ولا الماء
 والمص اش رالي هذين الوجهين ايضا حيث قال ولا ينبغي عن الحاج اي الحجية عن
 الحاج ثم قال الحج يقع عن الامر يعني يقع عن ذات من وجه وعن ذلك من وجه آخر اي هنا
 كلامه ولقد اصاب في ذلك ما يقع من تقدمه من الشرح وامن في قوله ولو
 سكتوا في هذا الموضع لكان ادلي الا انه لم يورد دخول نفسه تحت حكم ذلك القول

٢

و قد لا بد انما بعد من الوصول الى مراد المراد و ما ذكره لا يصلح ان يراد كما لا يخفى على ذوي كبريا
 ثم ان لم يعب في قوله لا يخفى لان ما ذكره بعده تفصيل لا تقدم لا يخفى له وهذا ظاهر من نظريته
 ومنهم من قال في تحرير المقام ونحوه لم يزم الحجج من الامر على ظاهر الرواية حتى لا يخرج الخارج من
 الاسلام و يمكن هنا انما عدم الامر بان الامر شخصان كل منهما امران يخلص الخارج من
 غير اشتركت و ليس احدهما و ليس الآخر فلا يتبع عنهما ولا من احدهما فيقتض عن الامر يمكن
 في كلامه اخلاف كما لا يخفى وهذا التحليل لتوكله في من احاج و اما تحليل قوله و بعض النفقة فتذكر بعد
 و ما زاد على ظاهره الاخلاف في الكلام المزبور و الاعتراف به فان الاشكال في فهم الارباب لا تحليل
 المذكور لا اذما من ان جهة تنفع من احاج و ليس فيما ذكره حل ذلك الاشكال كما لا يخفى على
 من تأمل في روع المقال ومنهم من قال و استدل على ما في ان جهة تنفع من احاج فتبوله لان
 الحجج تنفع من الامر يعني المانور اذا وافق الامر تنفع الحجج من الامر فاذ لم يوافقه تنفع من المانور و هنا
 لم يوافقه فيتنع عنه ولم يدان ما ذكره تغيير لتغيير المذكور لا تغيير له كيف و ما ذكره في هذا التغيير
 من المفسر كالغيب عن النون والحق ان تحرير المصنف في هذا المقام لا يخرج عن كونها اطلاقا
 بنيت عليه و سابق الكلام وكان حجة ان يقول في الخارج لانه خالفها لان كل واحد منهما
 ان يخلص الخ لوان يتوابعه عند الاحرام فاما لم يفعل مما خالفها ولا يكون من احدهما و ليس
 احدهما باولي من الآخر فتوقع عند المانور ولا يمكن ان يجعل من احدهما بعد ذلك لانه قد وقع في نفسه
 فلا يقدر على جعله لغيره ثم يقول و بعض النفقة لهما ان انفق من مالهما و لا حجة ان انفق من ماله
 فانه قد صرف نفقة لغيره الى ماله نفسه بل امر منه و المصنف في مسئلة الغنا مرتين فادى
 ذلك الى ما عاده به و ان الافادة بل الى ان زيادة في المقال على وجهه فغنى الى الاضلال حيث زعم الفصل
 به من الدليل المدي فضا منشا لمرآة اقدارهم الانعام و منزهة اوقام الاقوام و ما يفتي منه العجب
 ما قيل في شرح قوله و لا يمكن ان يجعل من احدهما بعد ذلك اي لا يمكن ان يجعل الحج الذي اهل به المانور
 عن امر به جبا عن احدهما بعد ان وقع لنفسه و ذلك لانه لم يعمل به على الوجه المانور و وقع

و قد لا بد

و قد لا بد

و قد لا بد

عن نفسه بعد ذلك لم يكن احدهما من اولى من الآخر لان الحجج لزم المانور و بعض النفقة و كان هذا
 اقل من غفل عن ان وقوع الحجج المانور تنفع على عدم ايقاعه لاحد ما لعدم الاولوية و لا كما قال بعد
 ذلك لم يكن احدهما من اولى من الآخر اذ هو موقوف عن قبل ذلك و لم يقف على الفرق بين
 ايقاع الشرح اجهة المذكورة عن احدهما وجعل الخارج بايا من احدهما فان المعلن بعدم الاولوية هو
 الاول دون الثاني ثم ان ما ذكره بقوله لانه لم يعمل به على الوجه المانور به و تنفع نفسه لا ياتى المقام
 لان الكلام بعد تقدير ثبوتها و لا وجه للسقوط لبيان بعد ذلك كما لا يخفى على ذوي الافهام و العمل بعد
 الحجج المانور انما هو ان دون الاول فخالف مسئلة الحجج من الاولين على وجوب احدهما ان يعمل لانا
 عن الاولين و الآخر ان يعمل من احدهما و ما ذكره من اجابة في الاول على رواية ابي خنيس و في الثانية على رواية
 ابي سليمان و على كلا الوجهين انه ان يعمل الخواب لهما على الشك و ان يجعل احدهما خاصة و من
 قال و لا حجة انما لم يحسن في العدد و العطف بالاول و لا في القدرة على العملين المذكورين فثبت ان
 لم يمتنع في الوجود و قد لول الروايات شريك في الحكم لا المية و المتبادر من العطف بان يكون
 ان ثبت له القدرة على احدهما العملين فقط فان اجماع الالهام هذا انما في وجوب المصلحة و انما يتبناه بقوله
 بان نوي من احدهما غير من احدهما من ثلث الوجوه فان مطلق الالهام يوجد في صورة الاطلاق
 لعدم الرواية فيه قال الامام فاني فان في شتره لجامع الصغير و ان احرم و لم يتوابع احدهما لانفس فيه قالوا
 ينبغي ان يبيع العتيق بالاجماع و من قال ان اطلاق بان يكت عن ذكر المصلحة و عن بعضها فخالف
 و ينبغي ان يبيع العتيق اجماعا لعدم مخالفة قلها لم يعزل في بيانه الاطلاق بقوله من سكت عن ذكر المصلحة
 معنا و بهما لان العبرة في هذا المذكر العقبى لا المذكر الشك و السكوت انما ياتي في الاول و لا في تركه
 عبارة قالوا لان المفهوم من الكلام المذكور هو انه ان يكون الجواب عن نفسه لانهما على الشك فان عمل
 ذلك مما خالف اجماعا لانه ليس احدهما باولي من الآخر و ان بين احدهما قبل المضي اي قبل السقوط
 و الوقوف فكل ذلك عند ابي يوسف و من قال و عند ابي يوسف وقع ذلك من نفسه بلا فوات
 لم يعب في قوله بلا فوات لان الكلام على تقدير العتيق قبل المضي و انما التوقف على تقدير غيره

و قد لا بد

و قد لا بد

و قد لا بد

هذا دم شرب في ان يحيط بالآمر واجتهد في كونه ان كان كونه في نطاق البيان
لان الشئ في نفسه كونه القرآن انما هو الامر حتى سقطت حجة الاسلام مع تمنع فضيلة القرآن
فكان هذا الدم دم شك كسابر المناكس وسائر المناكس على الامور فلهذا لا يري
انه اذا عجز عن الجدي كان الصوم عليه ولقد اخطا في السؤال وما اصاب في الجواب اما الاول فانه
ببناءه فيما سبق حيث عاين المراد من اللغة التي وجب الدم شكرها واما الثاني في فلان السؤال
عن التعليل الذي ذكره المصنف والتكليف في تعليل آية في نفي جواز المسئلة لا يجدي نفعاً في دفعه
عن التعليل المذكور بل اعترف بمناوذه عليه وكذلك اي جواب في المسئلة التي ذكرها
كاجواب في المسئلة المسئلة والتعليل عليه بعينه الاتحاد هما معنى ولهذا اي ولحقق الاتحاد
المعنوي اعتبر في سورة هذه المسئلة القديمة المذكور بقوله واذا ناله بالقرآن فانه بدونه وان لم
يختلف الجواب لكل المسئلة لا يكون من قبل الاولي بل يكون من جنس آخر ومن لم يتبين هذا
قال وانما قيد بقوله واذا ناله بالقرآن لانه اذا لم يذالك بذلك لا يكون له ان يجزئها لاجلها فان
كان مخالفاً لم اعترض عليه بان جعله من الشئ طوله فالدوم عليه ووجوبه عليه ليس بمعقبات
فانه لو قرن بغيره لكان فالدوم واجب عليه ايضا ثم اجاب عنه بان اذا ناله بذلك كان مما يري
انه ضرر حتى يكون عليه بخلاف ما اذا لم يذالك فزال الوجع بقوله واذا ناله بالقرآن ومن قال في
تقرير الجواب فان فائدة التقييد لنفع وهم وجوب الدم على الامر وذلك الوجع فماتاً في عند
الاذن لم يصعب في قوله فان فائدة التقييد لنفع وهم وجوب الدم حيث يجب من عبارة الفائقين
ولام الغرض ولا وجه كما لا يخفى واما اعترض على قوله فيكون لكان مخالفاً بان خلافه الى ما
خير لان القرآن افضل عندنا من الافراد ومخالف الى ما هو غير ضار في باب من شي لانه
ان اريد ان القرآن في جن شخص واحد افضل من الافراد في حق عندنا فكم يكون الانظام
في الكلام ولا سبب في التعليل المذكور في المقام لان القرآن فيما نحن فيه ليس في شخص
واحد بل في جن شخصين وان اريد ان القرآن مطلقاً سواء كان في جن شخص واحد وفي جن

جواب

جواب

وفي جن شخصين افضل من الافراد عندنا فكم ذلك فان مذنبان القرآن في جن شخص واحد افضل
من الافراد في جن شخصين لم يتبين لهذا الجواب عنه بان خبر القرآن انما هي بالنسبة الى الجاسين
الساكنين الى الجاس بالنسبة الى الامر ولهذا كان ما نور بالبحر وقرن عدة ابو حنيفة مخالفاً لم يذكر
انفع لمزم بان الجواب في المسئلة الوفاية على اصل خلافي واما من قال في الجواب عندنا في جود
مخالفة امر عالم يشاهد من الافراد افضل من القرآن بل باعتبار ان المأمور ما في سفره خالص لو اجد
منها فلم يكن مستوجبا لصفته في مال واحد منها فكان مخالفاً لا يري ان المأمور بالبحر كان مخالفاً
عندنا في جن شخصين ان القرآن افضل من الحج المفرد بالاجماع لا باعتبار ان القرآن انفس من افراد الحج
بل باعتبار ان المأمور بالبحر كان ما نور بالبحر في المال في سفره الحج وسفره هذا ما تجزئ بل في الحج
العمرة جميعاً فكان مخالفاً لاجل اصاب في اصل الجواب لانه عدل من نفع الصلوات في غيره من فريضة
كونه مخالفاً على عدم استحقاقه للنفقة في مال واحد منها والامر على العكس فان عدم الاستحقاق
المذكور متفرع على كونه مخالفاً وانما قلنا انه اصاب في اصل الجواب لانه لم يصعب في تنويزه لما عرفت
ان بناءه على مقدرة خلافية فلا وجه لذكره في تشييد الجواب الوفاية في ثم ان الظاهر من تقريره السور
المذكور انه سلم سوت الفضل للقرآن بالنسبة الى الامر ونقول بان خلاف المأمور ما في هذا انما
لا يرفع العقل ولا يساعد العقل فالحق ما تقدم من فضل بالنسبة الى المأمور لانه الجاسين
واما بالنسبة الى الامر فغيره نقصان ولهذا كان اختلاف صايرنا ومن اننا طرمن في هذا المقام من
قال في شرح ما سبق من الكلام وانما قيد بالاذن لانه اذا لم يوجد الاذن منها بالقرآن ومع هذا فن
المأمور لا ينعى ويكون مخالفاً عندنا في جنيته لان الامر وقع بسفره يفر من جميعا الى الساكنين
فاذا فرضنا في الحج والعمرة لا يجوز ولكن يقع على ما روي عن ابي يوسف ومحمد بن جعفر عن ابي
واعمر عن نفسه بما روي لوصول المقصود ولم يصعب في قوله عندنا في جنيته لان في المسئلة المذكورة
خلافاً لاجل جيبه وليس كذلك ومنشأ غلط عدم الفرق بين القرآن لما اذن من امر في الحج
والعمرة واختلافه التي ذكرها بقوله ان من حج عن الميت واعمر نفسه والفرق واضح فالسفر في

جواب

جواب

جواب

عن اختياره وذلك انه لا حاجة بنا الى بيان كون دم جنابة بخلاف ما سبق ومن لم يفرق بين الكون
وزعم ان المراد من القولين المذكورين واحد حيث قال لكن يجب الدم على الماسورة ماله لانه هو
عن اختياره وهو المارد بمولاهما بنبأهما فقلنا اوقال وقوله لا بنبأ ولا قلنا راجع الى قوله لانه دم جنابة
وهو اكابر من اختياره لم يجب ثم ان هذا القائل لم يعيب عبارة الراجح ايضا وكذا لم يعيب
من ذكر بدلها عبارة الاشارة وان احصا في الفرق بين الوضوء حيث قال في الاشارة الى
قوله لانه دم جنابة هو الجاني في اختياره وقال في الثاني اشارة الى قوله وهو الجاني عن اختياره ودم
الاحصاء في عبارة الراجح ظاهر لان المذكور موصول والرجوع عن الغيرة وكذا في عبارة الاشارة
لانها تكون له بسم الاشارة دون الموصول قال في البسوط كل دم يلزم الجهر يعني الخارج عن
الغير فهو عليه في ماله لانه ان كان نكاحا فاقامة المناسك عليه وان كان كفارة فاكفائية فثبت
منه وان كان دما يترك الواجب فهو الذي ترك ما كان واجبا فلذلك كانت هذه الدماء عليه
الادام الاحصاء فانه في مال الاخر في قول في جنبة ومحمد وفيه بحث النجس ان يبريد المال في قوله
فهو عليه في مال النفقة التي دفعها الامر الى المأثور كما هو الظاهر من قوله لانه ان كان نكاحا فاقامة
المناسك عليه فيشكل قوله وان كان كفارة لانه لا يصلح وجها لكون الدم في النفقة المذكورة وذكر
ظاهر او يبريد منه مال المأثور غير تلك النفقة كما هو الظاهر من قوله وان كان كفارة فيخرج فيشكل
قوله لانه ان كان نكاحا فاقامة المناسك عليه ما عرفت ان المناسب ان يرد بالمال المذكور النفقة
المزبورة قال ون وجي بان يجمع فاجعل عند جلا اي قال المص في البداية على وفق ما ذكره محمد في
اجماع الصغرة ومن وسم عود الغير الى محمد فقد وعدهم الاجماع ببحث الشخص ليجمع وانما قال فلما بلغ
الكوفات لان محمدا وضع المسئلة في الخمر في المص لم يبر صحتها وقد اتفق النصف
فيدها في النصف اتفقا في فان الحكم في اتفقا في الا بعض من الثلث والربع وغيرهما كذلك
فالكلام حقا في اعتبار الثلث وفي مكان الجمع وفي كل منهما اختلاف لما في الاول فقال في صفة يجمع ثلث
ما بقي من المال وقال يجمع من الذي بقي من الثلث الاول ان كان بقي منه شيء هذا على تقدير الايعاء بان

نحوه

نحوه

نحوه

بان يجمع عند ثالث ما اذا اوصى بن يجمع عند من الثلث وامر بان يجمع عند لم يذكر شيئا فبما خلا
بين الامامين قال ابو يوسف يجمع ما بقي من الثلث الاول مع ما بقي من المال للمزور وقال محمد يجمع المال
المزور ان بقي والا بطلت الوصية واما في الثاني فقال ابو حنيفة يجمع ما بقي من الثلث الاول مع ما بقي من المال
يعتبر المكان الذي مات فيه المأثور فبما هو هو استحسان وذكر ابو سليمان في نسخ اجماع الصغرة
الى جنبة انه اخذ بالقياس في هذا المسئلة وبعد التفصيل بين وجه البناء المعرج بين الخلاف في
المقام الثاني دون الاول حيث لم يذكر قوله فانه هو المالم لم يذكر في المسئلة ان الوصي يجمع ثلث
او من الثلث والمطابق تقدر ذكره بقي هنا شيء وهو ان ترتيب القول المذكور اعلى ما تقدم عليه
يستدعي تعرض لقوله في المقام الاول ايضا فكان قد ان عشرين او لا في صورة المسئلة احد
الوجوه المذكورة بوصية بالجمع او من ثانيا قوله على التفصيل بحسب كل الوجوه كما بيناه انما الاول
فالمذكور قول ابو حنيفة هذا اعادة لقوله وهذا عند ابو حنيفة بل انا قد انما لا يخفى اما عند محمد يجمع عند باقي
من المال لم يفرع اليه بقى هو ما شئ اي شيء يمكن ان يجمع فانكثيره لئلا يكتفى به بالوصية والا بطلت الوصية
قد عرفت فيما سبق ان هذا على تقدير ان يجمع بن يجمع عند من الثلث وامر بان يجمع عند لم يذكر شيئا فبما خلا
المسئلة فانه من هذا البيان وقد ذكرنا فيما سبق ان عدم التعرض بخلافها في المقام الاول اعلى من
فهذا التفصيل لا ينافي في ذلك الاجمال المتعارفين من معنى احد ما وبني الاخر فبما عاين اعتبار تعيين الوصي
ان دفع الوصي وتعيينه لدفع الوصي وتعيينه لدفع الوصي في مرضه مالا الى جمل يجمع عند ثم مات ذلك
الرجل وقد اتفق بعضه او صرف لا يعطي من مال الميت مرة اخرى كذلك هنا وعند ابو يوسف يجمع
ما بقي من الثلث الاول ويدخل الوصي والوارث مع ما بقي من المال لدفعه الى المأثور بالجمع لانه لا يخل
للعاد الوصية فان بقي الثلث شئ بقي الوصية فيجب تنفيذ ما من ذلك القدر ولا يؤخذ ثلث اخرى ان
ذلك هو الذي قاله المال وبطلان ثلث الورثة قال الامام قاضي خان في شرحه مع الصغرة رجل اوصى ان
يجمع عند ثلث ماله فاجع الوصي عند رجله فنفقة عنه ابى جنبة فلو نفذت باقية فيجمع ثمة اخرى ويحل
الحاكم ان لم يكن وعلى قول ابو يوسف ان بقي من الثلث الاول شيء يجمع عند ذلك الباقي ولا يخل

اما اوله ان الماضي لا يتغير الا بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره
اذا في الماضي لا يتغير بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره
وكذلك الذي لم يتغير بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره فلو كان بغيره لم يتغير بغيره
على ذي الالباب وتنفيد الوصية من احكام الدنيا ولو قال وتنفيد الوصية من احكام الدنيا كان
لان عبارة النفس المذكورة انما تنظم الاحمال دون الاحكام غايه بطلان الاحمال في حق احكام الدنيا
بقيت الوصية من وطنة كان لم يوجد كخرج كان فتعنه ان يقول ببقية الوصية من وطنة على حالها
ومن المتعدين لشرح هذا الكتاب من قال في تعليل ذلك ولان خروج وجه لم يقع على واقع
الامر لانه امره بخروج يودي به ليج ولم يوجد فصلا كما لم يخرج ولم يدان له لوصح ما ذكره بلزم فمان
المسروق مما هو بالخارج لغيره الامر وجه قولها وهو الاستحسان قبل اخبر تعليلها من تعليل اني
يحتل ان يكون ان قولها هو المتعارف عند الصانع لان قولها استحسان وقول في جنيته فباس
واما اخذ غنة الصورككم الاستحسان دون القياس ولان ظاهر الآية يعضد قولها وقيدان
التقديم بعلج ان يكون منطوقه لا اختيارا والتمسح به واما التاخير فعمل ان ذلك ثم ان قوله والماخوذ
في عامة الصورككم الاستحسان غير متمم اذا وقع بين وجه القياس والاستحسان فخرج
وجه الاستحسان غالبا ثم ان المذكورة وجه الاستحسان فلا وجه لبارة يعضد ان سفره لم يطل
ويرد عليه انه ان اراد عدم بطلان في حق احكام الدنيا فلا دلالة الآية المذكورة عليه وان اراد عدم
البطلان في حق احكام الآخرة فلا يتم التقريب كما لا يخفى ومن خرج في بستانه بجاهر الى الله ورسوله
تمامه ثم يدرك الموت فقد وقع جرحه على الله هذا امر يخرج ان لا يحيط عمله واما انه معتبر في حكم الدنيا فهو
ساكت عنه وقوله ومن مات في طريق الحج عبارة الحديث عليه ما اخرجه الطبراني في الوسط وابو علي
والبيهقي في شعب الالباب عن ابي هريرة عن من خرج حاجا فمات كتب له اجر اجماع الى يوم القيامة
ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر المعتمر الى يوم القيامة ومن خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له
اجر الغاوي الى يوم القيامة ودلالة ايضا على عدم بطلان في حق احكام الآخرة على عدم بطلان في حق احكام

فان

فان

احكام الدنيا والكلام فيه فاذا لم يطل اي القدر الموجود من السفر اعتبر الوصية من ذلك
المكان اي كان العاجب بكم الوصية المذكورة اجمع من المكان الذي انتهى به السفر الموجود
وهل لا اختلاف اي الاختلاف بين ابي خنيفة وصاحبه علي الوجه المذكور والذي يجمع ابي خنيفة الى
اجمع نفسه ويؤيد في الطريق هذا الخالف ما ذكره صاحب احتجاج حيث قال ولو كان خروج
هو بنفسه فانه في الطريق وقد اوصى بان يخرج عنه يجمع عنه من هذا الموضع اتفاقا وعلى هذا طالب
ابو خنيفة بالفرق بين اختلافه والوفاقية مع اشهره كما في الوجه الذي تكسب فان عمل كل واحد
ايضا غير انك لا تذكر في الحديث المذكور لا يقال ان يتمك في الوفاقية بالحديث الذي تكسب
صاحبه في الخلافة لان دلالة على عدم بطلان على الخارج في حق نفسه حيث قال لم يمت فيه كتب له حجة
مبررة ظاهره بخلاف دلالة على عدم بطلان على من خرج في غيره فان فيها نوع خفاء فلهذا لم يعمل بذلك
الحديث في الخلافة لا انتول بلزم من القول بطلان العدد المفروض في الحديث الاول فلو انما
يبقى متمسكا كما لا يخفى ويستبيح ذلك لما سوره الحج اي ويستبيح على ذلك لاصل الخلاف المذكور
في الامور ومن الساطع في هذا المقام من قال واما جواب ابي خنيفة عما استدله من الكتاب
والسنة فهو انه لا تعارض بين وجوب الكتاب ووجوب الخبر لان الكتاب سبق حكم
الآخرة والخبر حكم الدنيا فيجوز انقطاع العمل من حيث الدنيا ويبقى له ثواب من حيث الآخرة كما اذا
نوى الصوم في رمضان وصامه الى نصف النهار ومات وجب عليه ايضا بعدية صوم هذا
اليوم كما علم من حيث حكم الدنيا وان كان هو متابا في الآخرة بقدر ما صام من ذلك اليوم اذا ذكر
الموت في خلال الصلوة وكذا كل عمل صالح شرع فيه ولم يتمه وكذا الجواب من الحديث الذي يروى
فقد اخطأ فيه من جهة اللفظ والمعنى اما الاول قوله فيما تقدم والسنة يابى عطف قوله وكذا الجواب
عن الحديث الذي روياه على قوله واما جواب ابي خنيفة عما استدله فان عطفه عليه فاسم على
تقديره لاقتصار على ذكر الكتاب فيه كما لا يخفى على ذوي الاجتهاد من اولى الالباب واما الثاني فلا
اخطأ في زعم ان من شرع في عمل صالح بالنية ومات قبل ان يتمه ثواب بقدر عمله وكذا لم يسمع

فان

انجز المشورة بهذا الباب من غير البشردم وقوله يوم نية المؤمن خير من عمله فاعلم
 انما قوله بقدر ما دام من ذلك اليوم والاقصا على ما فيه بل باله بقوله بصوم ذلك
 اليوم ومن اجل محبة عن ابويه يعني بغيرة وميتة بها على نظير من التعليل الذي ذكره بحجته
 ان يحيا باع واحد اما قال الحكم الجليل الشهد في تحفة الكافي واذا جرح الرجل عن الحب لم يوج
 عن بابيه او عن امه حجة الاسلام من غير وصية اوصي بها الميت يخرج نياكشا، اعدوا لمقتنعين
 النبي ثم ان قال في ذلك رايت لو كان على ايك من فقهاء اما قبل ذلك فانه حق ان
 يتبل لان من حج عن غيره دل على ذلك على ان ذكر لا بدين مثبلا لا تخفيها بقى ههنا شي
 وهو ان ما ذكره ههنا من التعليل غير تام وانما قام به ما ذكره مما سبق من انه اذا لم يكن مانورا
 بالجمع يكون مبررا يجعل ثوابه من احد ما ووجه لا يشك قوله فانما يجعل ثوابه على تقدم
 حق الانتظام ثم ان ذلك فرع بطلان شبهة فلا وجه لتفريع عليه في قوله وذلك بعد ان تلقت
 شبهة قبل ادائه فانه لو لا بطلان شبهة لما وجب جعل ثواب حجة لاحد ما ومن قوله وجب جعل ثوابه
 لاحد ما بعد الاداء ان المراد من جعل بجمع احدهما المذكور في صورة المسئلة جعل ثوابه له
 على ما قررنا من قبل يعني بقوله ولا يمكن ان يجعل من احدهما بعد ذلك ثم بقوله ومنهنا يتبع الحكم
 الامر وقد خالفنا ما فيقع عنه ومن قال يريد به قوله لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحد ما فقد
 خطب خطا فاش لانه تعليل ما ذكره لا لتعليل مخالف من مسئلة الامور بالجمع ومن قال في شرح
 ما ذكره اي عند قوله ومنهنا مره رجلان ان يجمع على كل واحد منهما حجة فكانه عجز عن تعيين ما به التفرقة
 بذكر الجمع في التعليل عليه وعلى غيره **باب الهدى** لما دار ذكر الهدى فيما تقدم من
 المسائل كما وجرنا احتياج الى بيان الهدى وما يتعلق به من المسائل وهذا الذي ذكره كما يكون
 سببا لذكره لانه كذا يكون وجهنا لاجره الى هنا ومن لم يشبه له نعم ان هذا احتياج الى بيان
 وجه التاخير فقال ولما لم يخل وجوب بعض احدهما في الاشياء افر ذكر هذه الاشياء ثم ان كان
 على ذكر الهدى ان كما وجرنا ذكره مؤنة فكانه زعم ان كونه مؤنة حال اخر له غير كونه كذا وجرنا

من غير البشردم
 من غير البشردم
 من غير البشردم

وجزاء ولا يخفى فانه فان قيل انما حال الفرس المتعدين لشرح هذا الكتاب من قال
 هذا الباب يخفى به الابواب السابقة فان المتعة اوله قران واحدا وجرنا وجرنا وكذا
 حاشية اخرى فاخره عفا لان معرفة هدى المتعة والقران فرج معرفة المتعة والقران وكذا البقية
 والمقصود انه يتضمن جوابات لسد عي سبق تصور معناه متعلقا ومتعديا لبعض
 احكام منها الى هنا كلامه بعينه وشبهه وانما ازيد على الحكاية ولكل لا تزيد على العجب والهدى
 ما يهدي الى النعم الى الحرم واحدة الهدية الهدى او امانة فيه اشارة الى ان لادني والي
 ومن قال بعد ان له اعلى فقد قصر في بيان المفاد وادني التعبير على ما هو المراد حيث قال لي
 ومراه العالي والاما اخر المرات في الثالث والاولي عندنا البعير ثم البقرة ثم الغنم على وفق
 ما يشير اليه في قول النبي وم الكبر الى جمعة كالمهدي بدنة ثم كالمهدي بقرة ثم كالمهدي شاة وهذا
 لان البقرة اكثر النحل وقيمة الشاة والبدنة اكثر من البقرة فقال امانة هذا اللفظ لم
 يعرف الناس كلام عطا اخرج الشافعي قال حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريح عن عطا
 قال ادنى ما يحرق من الدما في الحج وبعرة شاة فلو قال ناروي ما كان في الموطا بسناد
 الى علي وابن عباس في الهدى من الهدى شاة فكان والي قال اي المص
 في المتن على وفق ما ذكره الامام القدوري في مختصره لا الامام المذكور كما سبق الى بعض الاولاد
 وهو بكنية النوع وعلى ذلك قوله ثم فجزا مثل ما قبل من النعم بحكم به ذوى عدل حكم هدايا النعمة
 اما على مذهب محمد فوجه الدلالة ظاهر لانه يجب عنقه في الطبخ شاة وفي النعابة بدنة وفي حمار الكول
 بقرة فيظهر منه ان الهدى شتمل على الانواع المذكورة وانما على مذهب الشافعي فلا ربا
 يبلغ قيمة الصيد شاة او بقرة او بدنة فيشتري ذلك ثم يضاد لادني من تلك الانواع **الابل**
 والبقرة والغنم فقد ان يقول البعير بدل الابل لان الابل اسم جمع والكلام في بيان الانواع
 والناس في كل اسم الجمل اسم الجمع والبعير اسم جنس كالبقرة والغنم لا بد من كونه
 له اعلى بل لا بد له ان يكون له اعلى وقد مر الفرق بينهما ثم ان قوله وهو اجزور والبقرة لا تملك

ج

ج

ج

التعريف صا للمعنى والمعنى كمال المعنى يستغنى بذلك عن التقييد بقوله لا يجوز الاكل منية
الهدايا من التسعين شرح هذا الكتاب من قال صا مني مثل ما الكفار او النذور وحدي
الا حصار وحدي التطوع اذا لم يبلغ حله او المبلغ حدى التطوع محله يجوز منه الاكل وقد مر في الفرق
في شرح الطحاوي لم يصيب في زيادة عبارة المثل ثم انه لم يصيب في ذكره النذور وكذا في ذكر
حدي التطوع الذي لم يبلغ حله لان المراد من نية الهدايا وما الكفار على انفسهم بقوله
وما كلفات وكان الغاي لا يكون الغافل عن موجب التعليل نعم ان الكلام فيما لا يكون كله
من الهدايا مطلقا ثم انه لم يصيب في ذكر حدي الاحصار ايضا لانه من جملة اوما الكفار فلا وجه
لافراد بالذكر بعد ما ذكر اوما الكفار فخصها منصوصا عنها بقوله والنذور وقد مر في الفرق
روى صاحب السنن الرابعة عن ناجية الخزازي ان رسول الله لم يبعث معه حدي وقال ان
عطبنا فخره ثم اصبح بعده في دمه ثم حل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح
فيه الاكل انت ولا ريفتكم قد اسند الواقدي في اول غزوة احمدية الفقه بطولها وفيه
انهم استعمل على حديه ناجية من حديد الاسلحة وامره ان سعد بها قال كانت سبعين
بدره ذكره الى ان قال وقال ناجية عطب يعني عطين الهدي فخرت رسول الله بالابوا
فاخبرته فقال عزها واصنع فلان في دمه ولا اكل انت ولا احسن ريفتكم منها شيئا
وخل بها وبين الناس وعرض على الحسن واستدل بالحديث المذكور عن ابائه
لا دلالة فيه على المدعي لان النبي لم يبعثها قال ذلك فيما عطف بها في الطريق والكلام فيما اذا بلغ
احرم محل جازا لاكل منه او لا ومن قال بعد نقله هذا الاعتراض والمعنى الذي ذكره الحسن انها
وما كلفات يستعمل المطلوب لم يصيب حيث لم يدر ان النبي ما ذكره الحسن هو الحديث
المذكور على انفسه من قال بعد نقله ما ذكره الحسن والاهل فيه ما روي في السنن من حاشا
عن عروة عن ابي بن ناجية الاسلمي فوسا والحديث ما وبعث الهدايا على يدى ناجية
الاسلمي حقه ان يقول بعث الهدايا ناجية الاسلمي او تقول بعث الهدايا على يدى ناجية الاسلمي

ن

ن

ن

واما الجمع بين اليا وعلى فلا وجه له ولا يجوز ان يجمع بين اذنين كل واحد منهما متعلقين بالآخر ونسب من
وجه على جارية الراوي ايضا حيث قال وبعث مع حدي فان عبارة مع تعني بين اليا وكذا اليا
تعني عنهما فان قلت ما وجه الجمع بين بوصف ناجية بالاسلمي الواقع في كلام المصنف على وقوع ما ورد
كلام الواقدي ومن وصفه بالخرافي الواقع في كلام صاحب السنن قلت وجهه بظهر من كلام ابن
شاذان في كتاب الجمع حيث قال وما ناجية بن جندب الاسلمي كان نازلا في بني كندة ومات
بالمدينة وبقاى دمه معاوية فزعموا ان رسول الله لم يبعث معه حدي واليه نسبة الى العليين
كانت باعتبار النزول فيها لا اكل انت ورفيتكم فيها انما حله ورفيتكم ان تبا ولو انما
شبا لانهم كانوا اعداء ذكره في البسوط ولا يجوز ذبح حدي التطوع والمقعد والقران الا في يوم
الفرح خلافا لما في نافي قال احرار جاز الذبح ذكره الاقلية في منعه لمختصر القدوري ومن
قال صا احل ان دم النذور والكفار وحدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم النذر والقران
والنحية الا فيها دم الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد ما في قوله
في عبارة الاحل لم يصيب معهما كما لا يخفى قال في اي الشرح وهو صاحب الهداية وما ذكره قبله
قوله في المتن على وقوع ما في مختصر القدوري فان دم التطوع يختص بايام النحر كدم المقعد والقران في
رواية لانه نكثه وفي رواية محمد في الاصل الى البسوط ويجوز قبل يوم النحر الا انه فيه فضل
وهذا هو الذي ذكره محمد في الاصل هو الصحيح فاقالت لم ذكر الحسن في المتن ما هو خلاف الصحيح
عنده قلت لانه قصد ان يجمع فيه ما في مختصر القدوري واجماع الصغير فذكره المسئلة على
ما وجد في المختصر المذكور ثم بين ان ما ذكره في خلاف الصحيح لان القرية في التطوع باعتبار حدي وذكر
الاعتبار بتعلق بلوغه الى الحرم فلا يعتبر الزمان امام المقعد والقران يعني اختصاصهما بيوم النحر
واطعموا الباسل الخخير الباسل الذي ناله بوشى شدة في الفجر ثم يقضون نذرهم
عبارة من ازالة الناحية ان يزال وكانت محظورة سبب الاحرام واريد بها كناية عن النحر
عن الاحرام ومن قال التفت للاخذ من ان راب وتعليم الاطفار ونقف لا يبط وحلق العانة و

ن

ن

والاخذ من الشريعة كما لا يخرج من الاحكام كما لم يعب في بدء الكلام فكل ما لم يعب في قيام
 كما لا ينبغي في الاقامه ووجه الاستدلال بالآية المذكورة ان الله عز وجل عطف قضاء النكاح على اكل
 من حية الانعام التي تحرم واذا قضا النكاح فمقتضى يوم النحر فيكون النحر كذلك وبعد النحر يترتب
 ما في تقريره للمعنى التفسير حيث اقتصر على قوله وقضاء النكاح فمقتضى يوم النحر ويرد على الاستدلال
 المذكور انه لا يلزم من اخفاء قضاء النكاح يوم النحر اتصال النحر به كحكم العطف الواقع بين قضاء
 النكاح والاكل من حية الانعام بكونه فمقتضى عدم الدلالة فيها على مباح المعطوفين في يوم واحد نعم
 لو كانت العطف بانها كانت فيه دلالة على الاتباع المذكور وبعد التقرير ان دفع اجابان
 ثم في التلخيص حقق باننا خبر ساعة فاجاز النكاح قبل يوم النحر فمقتضى قضاء النكاح بعد ساعة وليس
 كذلك وذلك ان سوجب ثم في التلخيص كما حقق باننا خبر ساعة كذلك يتحقق باننا خبر يوم فمقتضى
 يلزم من جواز النكاح قبل يوم النحر جواز قضاء النكاح قبله فيبقى العطف ثم وهذا مرد من قال في
 تقرير الاعتراض المذكور ان ثم لا تراعى في ما يكون النكاح قبل يوم النحر وقضاء النكاح فيه ولم يفتقد
 الجيب فقصدي الجواب فلم يأت بما شقي العليل او بروي الخليل ومن المتقدمين من
 هذا الكتاب من قال منا وروى البخاري بسنده الى ابن عمر عن عن حفصة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
 قالت يا رسول الله ما شان حلوا بعمرة ولم تحلل انت من عمرتك قال في لبنت راسي و
 قلت هدي فلا حل حتى نحر نعل هذا ايضا ان النحر يخص بيوم النحر ولا يجوز قبله وهذا لان الحلق
 عن الاحرام اعم من الحج فاما يكون في يوم النحر وقوله رسول الله يوم موته ما لي وجود النحر فافقني
 ان لا يجوز النحر قبل يوم النحر وفيه نظر لان جعل الرسول ماحل من الاحرام موته ما لي وجود النحر
 بجواز توقفه على امر آخر غير فيجوز ان يتحقق جواز النحر قبل يوم النحر ولا يتحقق الحلق عن الاحرام بالنحر
 ما عرفت ان توقفه عليه لا يتحقق ذلك ولانه الفير عايد على كل واحد من الدين المذكورين
 عن الآخر على سبيل البديل دم نكاح وهذا اصل له التناول فمقتضى يوم النحر من قال في
 بالحرم فمقتضى بيان الكلام في اختصاصه بالزمان لا في اختصاصه بالمكان كالانجنية ومن شراح

في بيان

في بيان

هذا الكتاب من قال في هذا المقام ولازم دم نكاح وجب نكاحه اجمع بين ان يكون ذلك
 يكون بعد تمامها وانما يوم النحر فيكون الدم مختص به ولازم دم لم يجب بنفسه ولا جناية فيخص بيوم
 النحر كالانجنية وفيه نظر من وجع الاول ان النكاح يكون عقب الرى قبل طواف الزيادة فيكون قبل
 تمام الحج لما مر ان طواف الزيادة من اركانه ومعنى غلب الاول ان يكون النكاح بعد طواف الزيادة و
 انما ان موجب ذلك التحليل على تقدير تمامه عدم جواز النكاح قبل يوم النحر وما بعده فلا دلالة فيه على عدم
 جوازه والاختصاص بيوم النحر موثوق على ثبوت هذا لعدم ايضا فلو لم يكن الدم مختص به لكان
 نتيجة لما ذكره ثم ان لم يصيب عند تقريره الوجه انما التحليل في تغييره بغير المعنى لان العتس على الانجنية
 في كونه دم نكاح وحيث العتس عليها في عدم وجوب بنفسه ولا جناية لعدم طهر استلزام
 الاول فمقتضى ويجوز دفع بغير الهدايا وماه الذنوب وليست من جنس الهدايا فليس في دم
 انقطاعها خلاف الشافعي ما جاز عليه وجاهاً له المذكور بقوله فان كل واحد من هذه وجب وقدمت
 فمقتضى ولما ان هذه دعا كفارة فلا يختص بيوم النحر كاي الكفارات من الصيام والاعمال
 لانها لا وجبت لغير النقصان كان التعليل بها اولى الظاهر من تركه العاطف انه تعليل للتفريق الواقع
 في الكلام السابق لا تعليل آخر لاصل المسئلة والواقع خلافه على الفرض عنه من قال ولان دعا الكفارة
 اوجبت جبر النقصان وقد حصل النقصان قبل يوم النحر فيكون الجواز قبله ايضا بل العجل افضل من
 النقصان ولا يخفى وجبت على وجه الكفارة فلا يختص بيوم النحر كاي الكفارات من الصيام
 والاعمال ثم انه ظهر من تفصيل التفسير في تحرير المعنى العبد الذي ذكره ثانيا واستدل القائل ان
 على اصل المسئلة بوجه آخر حيث قال وذلك لاطلاق النفس بانه ان الله تعالى في جزاء الصيد
 حكمه ذوى عدل سلكهم هديا بالنفس الكعبة خصه بكان دون زمان ولا يذهب عاين له درية في الاول
 انه استدل باللكوت وقت الحاجة اليه لا باطلاق النفس لعدم التعرض للزمان في النفس
 المذكور اصلا قال ولا يجوز دفع الهدايا الا في احرام اي قال المصنف في المتن على وفق ما قاله الامام في
 في مختصره ومن دهم عود الفير على الاحكام المذكور فقد دهم واعلم ان بدنة الذر يجوز ذبحها في غير

في بيان

في بيان

ولا يعارضه قوله يكون بناء على الشبه كما سبق الى علم من قال ويحتمل ان يراد به انما يتبع كذا
اولا بدلالة قوله في الحديث يسكن فيحتاج اليه في عرفه اي يذهب الى عرفات ويحتمل ان يراد
به الاخر يعني ما ذكرناه من ان بناء بدلالة قوله ولا يسكن فيكون بناء على الشبه وانما قلنا ان القول الثاني
لا يعارض القول الاول لانه نقص في مدلوله وذلك ظاهر فيه والظاهر لا يعارض النقص كيف
والشبه يحتمل ان يذهب الى عرفات فلا بد من التحمل عليه فيحتاج اليه القولين كما هو الحال فلم ان
التعريف بالعلمي الثاني لا يحتاج اليه زيادة الباء في قوله بالعلم بالجلال التعريف بالعلمي الاول فتمثل
لان الهداية التي تتحدث ان يقول ان الهدى يعني النقل الى مكان اذا دخل فيه جميعا في الباء واما قوله
في عدم الباء من التعريف وايضا قوله ليتقرب بارة في سببه ثم ان المقصود في العلم
انعام المعنى الثامن عبارة الهدى بوجه الوجوه واثبات انعام المعنى الاول منها انما هو تبيينها بغير
بالبناء يناسب الكلام دون الدلالة ومن لم ينطق بهذه الدقة بدله بالدلالة حيث قال ذلك
لان الهدى لا يدل على النقل بل على النقل الى الحرم ليتقرب به فيه ثم انه غير اسلوب التعبد ولم
يسبق فيه ايضا كما لا يخفى فان عرف الهدى المتوفى من سبب في سبب الكلام ما يقتضي التميز
فكان جهة التعبد به بالوادون الفا قال الحكم الشبه بجليل وان عرف الهدى المتوفى من
وان ترك لم يفرق معني لا يجدي من يسكن اي من يخط الى ذلك الوقت فينظر بالاناب
انما يذهب الى ان يجب عليك ان تبني هذا الوجه على توفيق هدي المتعة يوم النحر ولا دخل فيه كونك
بخلاف الوجه الثاني فان بناء على كونك مسلما فالمعنى في تقرير كل منهما مقتضى الكلام ولم يتعد هذا انا
الى الزيادة عن قوله الجاهل كما هو شرط البلاغة في الكلام ومن لم ينطق بهذا ذكره في كتابه
كل من الوجهين حيث قال ولان يوم المتعة من سبب في يوم النحر فبالايجز من يخط الى ذلك الوقت
فيأتي به الى عرفات فيقضي هناك في صبي الاقتران بان حتى ذهب هو البعير بين اليان
تجربته ما بين ان خاصه في الشعر قال الحريري في ردة الغوام في وادام الخواص ايضا في لفظه
لفظا عسي وكذا في جواز ايراد ان ما بعد ما والفا معها الا ان المخطوق في القرآن والمقتول من

قوله

قوله

قوله

فصحا اولى البيان ان يقع ان بعد عسي والفا في ما ذكرنا في انما كلامه الا حاشا لم يرد كما
فصحا اولى البيان وقد ثبت عليها صدا لا فاضل حيث قال في ضارم السقط اجمعي لعل في ادخل على
خبر ما ان المصدرية تجري على ما يجري في جري على وهذا على طريق المعارضة على ما ذكرنا في قوله
لانما لما وجبت لغير النقصان كان التعليل بها اولى لارتقاء النقصان به ومن قال ان اشارة
الى القول المذكور لم يصب في عبارة الا اشارة لان ما ذكره موصول باسم اشارة فليكن البستر
فعدم التعريف بجري للكفارت حسن ومن سئل هل ان مراده من اختلاف في قوله بخلاف ما الكفارة
ثم اختلاف بان يكون المتعلقان في الحكم المذكور في الحسن والتعبد لا يخاف في الجملة بان يكون ما ذكر
يعني الحسن في احد ما دون الآخر وان لم ينفذ بهما ايضا قد تقرر والافضل في البدن ان اراد
بالبدن الجوز ولو ذكر باسم جنسها كما فعلها كان اولى والخبر الطعن في خبر الجوز بان
منع ومن يوم النحر على التعليق كما قال المصنف في المغرب ولا حاجة الى القول بالتعبد فان ذلك من
قبيل السببية الى افضل العيلين وقال الجوهري في الصحاح النحر موضع الطلعة من الصدر وهو المنحر
والنحر ايضا موضع الذي يخبر فيه الهدى وغيره وفي الخبر في اللب مثل الذبح في الخلق ولا يذهب عليك
ان عبارة ايضا لم يصب محرمنا وفي البقر والغنم الذبح هو بالنحر مصدر ذبح الشاة وبالكسر يذبح
لقولته فصل تركبنا واخر تعيل قوله والافضل في البدن النحر قال ابن عباس هو وان سئل بانك
ومجاهد وعطاء ومعنى واخر النحر البدن متفرقا الى مقدمه بخلاف ما لمن سئل عن النحر قال ابن عباس
في قوله قيل في تأويله اجزورا عرف ان من قبل التسفير لمن قبل التأويل ثم ان في العبارة اي
اجزورا ثم ان دلالة الآية على النحر مشروعة في اجزورا واما اولى ان الذبح فلا دلالة عليه لان الحافظة
على الفاعلة لا تأنيح التعبد عن المبدأ بالذبح فلا بد من التعبد عنه بالنحر فالله في ردة الله في معنى لا ينفذ
به معنى زايده عليه وقال محمد بن ابي نجران في قوله ان يقول وقوله تع عطف على الجوز في قوله قوله
والمراد به التعليل لا في قوله في البقر وفي دلالة ايضا ما ضعف احتمال ان يكون ذكر الذبح فيه بناء على
الان شاع الغالب في البقر وقال في قوله تع وقديناه بذي عظيم اراد به التعليل لا في قوله في الغنم

قوله

قوله

واما جازية قوله فيكون بناء على التفسير السابق الى حسن قال وتقبل ان يراد به ان يكون
 او لا بد لانه قوله فيكون يمسك فيحتاج الى ان يعرف بما يذهب الى عزه فيقول ان يراد
 به الاخر يعني ما ذكرناه فانما بد لانه قوله ولا يمسك فيكون بناء على التفسير السابق الى القول
 لا يعارض القول الاول لانه نفس في مدلوله وذلك ظاهر فيه وانما يعارض النفس كيف
 والتفسير يحل في انما يذهب الى عزه فيحتاج الى ان يعرف بما يذهب الى عزه فيقول ان يراد
 التعريف بالمعنى الثاني لا يحتاج الى زيادة الابهاء في قوله بالحد بالاختلاف التعريف بالمعنى الاول فاقبل
 لان الهمد اليائسي حقه ان يقول ان الهدي بني على النفل الى كان اذا دخل بعضه ايمع في الانباء كما ذكرنا
 في عدم الانباء في التعريف وايضا قوله ليتقرب بارة ودية يساويه ثم ان المقصود في الكلام
 انعام المعنى الثامن عبارة الهدي بوجه الوجه واثبات انعام المعنى الاول منها انما هو منه يدركه
 بالانباء يناسب الحاقه دون الدلالة ومن لم يتفطن لهذه الدقة بدله بالدلالة حيث قال ذلك
 لان الهدي لا يدل على ذلك بل يدل على النفل الى الحرم ليتقرب به فيه ثم انه غير اسلوب التصديق
 يسبب ايضا كما لا يخفى فان عرف محدثي المتعة في حسن في سابق الكلام ما يتقضي التعريف
 فلما نعت التصدير بالواو دون الفاء قال الحكم الشبه بجميل وان عرف محدثي المتعة في حسن
 وان ترك لم يفهمه نصي لا يجزي عن مسكه اي يحفظ الى ذلك الوقت فيضطر بالذباب
 انما يذهب ولا يذهب عليك ان بني هذا الوجه على بوقت مدي المتعة يوم النحر ولا دخل فيه كونه
 بخلاف الوجه الثاني فان بناءه على كونه شكافا لمصرعي في تعريف كل منهما متقضي تمام ولم يتجدد ان اذاته
 الى الزيادة عن قدر الحاجة كما هو شرط البلاغة في الكلام ومن لم يتفطن لهذا ذكره في كتابه
 كل من الوجهين حيث قال ولان دم المتعة منك تنقص بوجوه النحر بما لا يجزى كخبطه الى ذلك الوقت
 فيما في بالي عزه في يحتاجه في دهره ان الامل في عني الاقران بان حتى ذهب بموهر البصر من الى ان
 تجر به ما من ان خاص بالشعر وقال كرمي في دهره الغواص في دهره الخواص ويصاح في لفظه
 لفتاعسي وما في جوار ايراد ان ما بعدهما والعاء هما لان المنطوق به في القرآن والمقتول

في قوله
 في قوله

في قوله

في قوله

فصح او الى بيان التبع ان بعد عسي والفا ذبا بعد كما دلي واما كلامه الا حاطة لا يمسك كما
 ملها او الى بيان وقد ثبت عليها صمد الا فاضل حيث قال في حرم السقط اجري علاج في داخل على
 خبره ان المصدرة تجري على ما يجري على ما يجري على هذا على طريقة العارضة على ذكرنا يعني قوله
 لا فاضل لما وجت لجبر العقصان كان السجمل بها اولى لانه على العقصان به ومن قال انه اشارة
 الى القول المذكور لم يصب في عبارة الاشارة لان ما ذكره موصول للاسم اشارة فليق اليه
 لعدم التعريف بجدي لكفار حسن ومن سألهم ان مراده من اختلاف في قول بخلاف ذلك الكفار
 ثم اختلاف بان يكون المتعلقان في الحكم المذكور في الحسن والتعريف لا يخالف في الجملة بان يكون ما ذكره
 بعيدا الحسن في عدم ما دون الآخر وان لم يفهمه بها ايضا قد تقرر والافضل في البدن النحر اراد
 بالبدن الجزر ولو ذكرنا باسم جسمها كما خالفها كان اولى والنحر الطعن في نحر البعير من باب
 منع ومنه يوم النحر على التعليق كما قال المطرزي في المغرب ولا حاجة الى القول بالتعليق فان ذلك من
 قبيل النسبة الى افضل العيلين وقال الجوهري في الصحاح النحر موضع الطلادة من الصدر وهو المنحر
 والمنحر ايضا الموضع الذي يختر فيه الهدي وغيره والنحر في اللب مثل الذبح في الخاق ولا يذهب عليك
 ان عبارة ايضا لم يعصب محرما وفي البقر والغنم الذبح هو بالنحر مصدر ذبح الشاة بالكسر يذبح
 لقوله فصل ليركب واخر تعليل لقوله والافضل في البدن النحر قال ابن عباس هو وانس بانك
 ومجاهد وعطاء ومعنى واخر النحر البدن متفرقا الى السند ثم ما خلا من نحر الملاونان فالصحيح
 في قوله قيل في تأويله اجزوا ما عرفت انه من قبيل التفسير لاسن قبل التاويل ثم ان في العبارة اي
 اجزوا ثم ان دالة الآية على النحر مشروعة في اجزوا واما ان اولي النحر فلا ولا عليه لان الحافظة
 على الفاصلة لا يوجب التعريف عن المعنى المراد بالذبح فلا بد من التعريف عنه بالنحر فلا بد منه في فائدة اهل المعنى لا يفتقد
 به معنى زائد عليه وقال السدي ان تدبح البقرة كان حجة ان يقول وقوله عطف على الجوز في قوله
 والمراد بالتعليل لافضل الذبح في البقر وفي دالة ايضا ضعف الاحتمال ان يكون ذكرا الذبح فيه بناء على
 ان الشاة الغالب في البقر وقال في قوله ذبا بعد ما عظم اراد به التعليل لافضل الذبح في الغنم

في قوله
 في قوله

في قوله

فيه كالكلام في الاول قائل والذي جاء بعد الذبح لا يتم به الاستدلال بل لابد في ما بين ان يقال
وكان كبش وقد صح ان النبي لم يقبل ولا النبي مع انه متفق الظاهر ولعله وقع على ضعف
الدلالة مما سبق للذي ذكره فتوته فان الظاهر ان النبي لم يحكم بالافضل خصوصا في العباد او كان
هذه امرته تكون التخصيصات الواقعة في الآيات المذكورة على وفي اثارها هو الافضل ومن لم يقطن
لهذا قال ولان ورد عن رسول الله في حديث جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب عن ابن عمر
عليهما السلام في حديث جابر بن عبد الله انهما قال كذا تنفع في عهد رسول الله من ذبح البقرة سبع
شتر كفيها ثم ان ما ذكره فاهل عدم الدلالة فيه على عدم افضلية الذبح في الغنم فالوجه ما قبله
الابل فحدث جابر بن عبد الله ان في حديثه ثمان وسبعين بديا واما ذبح البقرة والغنم في العجايب
من عايشته ربه الخاقا فقد مثل عليا يوم الخضر لم يفرقت ما هذا قالوا ذبح رسول الله عن
ازواج واخر السبعة حديث الشيخية بالغنم باقية الذبح حيث قال الراوي ذبحه ثم كبش
الامامين ولو ذبح الابل بخير البقر والشاة جاز لحصول المقصود من الزكوة وهو انما رادهم
يكبر كثر السنة كذا قيل ولما ذكرنا هذه الترتيبية فلما في الغنم انما في البقرة بالمشة وعين على
ما دل عليه عبارة الافضل في قوله والافضل في البدن الخ والافضل في الجوارح ما قبله ما روي في الجاري
في صحيحه عن ابن عمر عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه وروي في ايضا ما بسنده الى جابر بن
قال ثابت بن عمر عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه في ما قال بعثها قيا ما معيدة سنة محمد ومجاهد
كانوا يخرون روي في السنن في حديث جابر بن عبد الله عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن
معقولة ليسرى تامة على ما في سنن تواترها واما سنن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن
جنوبها فان الوجوب السقوط وتحت في حال الذبح قيا ما ظاهر ولا يذبح البقرة والغنم قيا اي تاتي
ان يفعل ذلك لانه لا يجوز والتعليق بقوله لان في حال الاجتماع المذبح ابن يكون الذبح
يرشدك الي ما ذكرنا والذبح بلسنة فيها كما ان الخمر بلسنة في الجوز وتامة اي تمام ما ذكر
في تمام التعليق والمندوب في كل نوع ان يذبح على وجه يكون اسرع على المذكور لقول النبي يوم

في حديث جابر بن عبد الله عن عمر بن الخطاب عن ابن عمر عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه في ما قال بعثها قيا ما معيدة سنة محمد ومجاهد كانوا يخرون روي في السنن في حديث جابر بن عبد الله عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن معقولة ليسرى تامة على ما في سنن تواترها واما سنن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن جنوبها فان الوجوب السقوط وتحت في حال الذبح قيا ما ظاهر ولا يذبح البقرة والغنم قيا اي تاتي

في حديثه فاحسن الذبحة واستحب استحبوا استقبال القبلة بمجاهد كان ابن عمر عن جابر بن عبد الله عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه في ما قال بعثها قيا ما معيدة سنة محمد ومجاهد كانوا يخرون روي في السنن في حديث جابر بن عبد الله عن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن معقولة ليسرى تامة على ما في سنن تواترها واما سنن النبي لم يخبرني سبعة بدنه كانوا يخرون البدن جنوبها فان الوجوب السقوط وتحت في حال الذبح قيا ما ظاهر ولا يذبح البقرة والغنم قيا اي تاتي
والاولى ان يتولى ذبحها اي ذبح الهدايا وكذا الحكم في الغنم والافضل في التعليق من العلوم اذ كان
يحسن ذلك اي يحسن الذبح وانما شرط هذا الامر ان احسن الذبحة مندوب اليه كما في
تعذيب الحيوان بل افادته ولان فيه احتمال جعله ميتة واذى الغير في الجوارح بنفا وسن ذكرنا
بما سبق من حيث جابر بن عبد الله كانت ثمان وسبعين والبقرة ثمان وسبعين بدنه
كحفظ وعن المبروراه من واحد الى ثمان ما فيه من زيادة اختشوع اختشوع في الصوت البعير
كالخضوع في البدن ويقال خشي فلان اذا طار اسرعا رابعا به الى الارض وهو خاشع
خاضع العنق كذا قال الامام المروزي في شرحه وكما هو في هذا قبل الخشوع كالخضوع من خشي
الانفس لان مظهر الاول الصوت والبصر ونظير الثاني العنق فخصا في كل منهما الى مظهر ومن ثم
بينهما كما هو جري حيث قال في العنق الخشوع الخشوع لم يعب والتولى في العبادات ولي الامر
وتولاه اذ فعله بنفسه ومنه قوله في باب الشهادتين احكم اي تولوا امره من النبي كذا قال المظهر
في الحرب وكان المصطفى عن عتبة بن ربيعة في قوله الوضوء حيث قال في السابق والاولى ان يتولى
ذبحها بنفسه واما تولى العنق يعني قلده فغنى عن انما ياسب العظام ولان في الذبح بنفسه الجوارح
المالية والعبادة البدنية ولا يخفى ان الجوارح منها افضل من افرادها عن الاخرى واعتبارها الخ
في الهدايا التي هي من مناسك الحج الذي من العبادات كونه اولى كما لا يخفى ولان افضل العبادات استقامتها
والمشقة في الذبح بنفسه لافي الامر به غيره الا ان الاستقامت لا يحد في ذلك ولا يحد
ان انا يقول لا يحد في ذلك عدم القدرة عليه صلا كما هو الغالب في السنن فلهذا ان يقول
اولا بحسنه باو التوجيه وان اراد به عدم القدرة عليه كما ينبغي فلهذا ان يقول فلا يحسنه بلنا
التوجيهية ويقصد بجلالها وحظها بالجلال جميع الخلق هو ليس على الدابة والحظا هو العلم
وهو ما يجعل في نف البعير والبقر ولا يطهره اجزاء اجزاء اي من الهدايا والجوارح والقطع ومنه جز الجوز
خزنا والجوز فاعل ذلك لقوله لم يخبرني سبعة بدنه روي لجماعة الا انه يرد على من قال ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انعم على بنة واقسم جلودها وجلالها وامرني ان انا اعطي الجزاء منها وقال نحن
نعلم من عندنا وفي لفظه وان نعقد في جلودها وجلالها ولم يقل فيه البخاري تعطيه من عندنا وفي لفظ
وامره ان يقسم بدينها لحمها وجلالها وجلودها في المسكين ولا يعطي في جزائها منها
سبنا قال السر في جزائها فتح اسم لحمه وكسره المصدر وبالحزم اسم للدين والطين
والعق وكما ان الجزاءون يأخذونها في جزائهم وان استغنى عن ذلك لم يركبها لان في ركبها
استحالة بها وتعليقها واجب قال الله ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب والتقوى
يكون العقليم واجبا قيل والاهل فيه ما روي صاحب السنن بسناده الى جابر بن عبد الله
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ركبها بالمعروف ذابحت بالبعث حتى يتجملوا فاعلم ان ركبها لا يجوز
من غير ضرورة لانه قال ذابحت بالبعث وهو ما روي بوجهه روى في الصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ركبها ركبها فقال ركبها بركبها وبك في الشاة وفي الشاة
بيان ان الرجل كان مضطرا الى الركوب بدين قوله وبك لا تخاف كلمة تتعمل في موضع الحرم وفي
الجماع مع السرمد في رواية انس رضي الله عنه قال في الشاة او الرابعة وبك لا تخاف كلمة تتعمل في موضع الحرم وفي
ركوبها لا يجوز من غير ضرورة فمن لم يكن تعليقه بقوله لانه قال ذابحت بالبعث البعاض غير موجبه لان
سبناه على مفهوم الشرط وغير مقبول عندنا نعم لو قيل لانه قال حتى يتجملوا كان موجبا لانه
ول يخطو الى ان لا يجوز ركوبها بعد انهاء الاضطرار اليه ثم انه لم يعرف بين الويل والويل وقد فرق الجاهل
بينما جث قال في العلاج وخرج كلمة رجه وويل كلمة عذاب ثم قال وقال السردي مما يعني يقول رجه
لزيد وويل لزيد فنعلم ان الابد او ذلك ان تتول وجبا لزيد وويل لزيد فنعلم ان الابد او ذلك ان تتول وجبا لزيد
قامت الزمة الله ووجبا وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد وويل لزيد
فصل في الظاهر من قوله الزمة الله تدعي ان من لم يعرف بينهما قال ان وجبا ايضا كلمة عذاب لانه جعلها
خالصة لعدم فلا ينبغي عبارة لا ينبغي لا ينبغي لان المقام مقام عدم الجواز لما عرفت ان فيه ترك
التعليق الواجب فقال ركبها وبك قد عرفت ان البنية ما قال له وبك لانه قال في الشاة

شاة

في الشاة او الثالثة واما قوله ان كان عاجزا عما جازي ركبها بدين ما روي عن انس رضي الله عنه
انه يوم راي رجلا يسوق بنة وقد اجتهد في شئ فقال ركبها قال فماذا فعلت قال ركبها وان كانت
بنة رواه احمد والنسائي وقال لا يركب بنة بدينها من غير ضرورة لاطلاق ما روي من حديث
انس رضي الله عنه في رواية روى وهو مجهول على حالة الاضطرار عندنا بدين ما في حديث جابر بن عبد الله
ومعنى يظهر كتحظر افعليهما مانع من ذلك ويصدق به على الفقهاء دون الاعيان لان
جواز الاستناع بها للاغنيا ومعاني بلوغها المحل فلا يصرف الى حاجته نفسه لا يفي في التحليل
المذكور في القصور اذ لا يلزم من عدم جواز صرف البنية المحلوبة بها الى حاجته نفسه لان لا يجوز لها
لعدم انحصار المحصر فيما ذكره فابدين بيان عدم صرفه الى الفقراء ايضا حتى يتم التعليق قبل لانه
جزاء الهدي فلا يجوز له ان ينفق به ولا غيره من فان حليته وانفق به او دفع الى غيره لوجود
التعدي منه كالموصل ذلك بوجهه او صوفه وقد ظهر انه يجوز دفعه الى الفقراء على تقدير حاجته اليها
ويشترط فيها النفع الرشد قبل يقال نفع الماء ونفع البيت بالماء ومنه ينفق طرعا لانه لا يملك
اي يرضى حتى ينكس كذا يرضى ذلك بها اي كذا يرضى ترك الخيل لبدنة قبل كذا الى
البين وبيان البين ذكره في شاة فلا ينافي سببه الاشارة بذلك بل حجة الاكفا في حق من الفقهاء
عليه يصدق بقوله او قيمة اما التل فلا ينافي ذوات الاشياء واما القيمة فلان دفع القيمة في حق
الله تعالى من ساق هديا فعلى اي حكم وهو من باب علم والهلاك هنا على حصة وقد
فات فستط بلكا كذا لونه ان يتصدق بعين فتملكه يستط عنه التصدق اعترض ان لم يكن
كافية الفقراء فان عينه تطلع ومع ذلك يجب عليه اعادة افضل الشاة الشاة لها حتى
لو اشترى غيره ثم وجب له الشاة وجب عليه ذبحها ولا ينبغي في تقريره من الركك فان حقه ان
يورد بطريق النقص على طيل المسئلة المذكورة واجب ان ذلك فيما اوجب الفقهاء
على نفسه في كل واحدة من الاثنين بعد ما اشترى بالانجبة حتى ولو لم يفعل ذلك لا يجب عليه شئ
بجهد الشري لانجبة وسبناه على اعتبار قيد الزيد في مادة النقص وهو الايجاب الفقهي على كونه

جاء

عامة

كل

شاة

الشرعي والباب بعده عبارة المعنى في كتاب النجاة وهي هذه لانها واجبة على الغني وبغيره
بالشرعي بنية النجاة وما في فتاوى الامام فان قيل من ان لو اشترى الفقير ثوبا للنجاة فاشت
او باعها لغيره افرى وكذا لو فرشت مخالفا ذكره المصنف وكذا لو اشترى ثوبا لغيره فاشت
الامام المذكور على اعتبار الجواب على نفسه بل من انما هو بقلبه ولا وجه لاعتباره لان ما راى اليك
حوالته ما لم ينضم اليها الذكر لان لا يوافق الاصل المكي الذي كسرت عليه سائل العباد وان كان
من واجب لم يخلو ان كان واجبا لان عينه ليس بواجب انما الواجب في الذمة على الفسخ عنه
في التعليل الذي ذكره بقوله لان الواجب باق في ذمته ومن لم يتقبل بحد اقال وان كان
واجبا اقام غيره مقامه لان الواجب كان في الذمة لانه العين فيجب عليه استقامته في ذمته
والم يحصل القربة بالنجح لا يقطع ما في ذمته ولم يدر ان تعليله لا يشمله حتى لا ينظام كما لا يخفى
على ذوي الفهم وان اصاب عيب كثير لو قال وكذا ان اصاب عيب كثير لكان ادبي كالتأني
اراد بالعبك الكثير ما كان مانعا في النجاة ومن المتقدين بشرح الكتاب من قال والعكس
هو ان يذهب اكثر من ثلث الاذن عند الجبينة وعند ما هو ان يذهب اكثر من نصفها ولا يذهب
عليك في العقب المذكور من القصور فان ما ذكره تشبيل للعبك الكثير لا تعريف ثم ان في قوله عندنا
هو ان يذهب اكثر من نصفها ايضا خلا لان ما ذكره احدى الروايتين عنهما قال المصنف في كتاب
النجاة وقال ابو يوسف فيهما اذا بقى اكثر من النصف اجراه اعتبار الحقيقة على ما نحن في الصلوة
وهو اخبار الفقهاء بالبيت ثم قال في كونه النصف ما نعار وبيان عنهما فلا وجه لعبارة عندنا
علم المذهب المتخار والقول انما لم يمتثل في الرواية المعارضة بتلك واختلاف الروايات
حاشا ان ينجيه ايضا الا ان المتقول عنه ما في الجامع الصغير وهو ظاهر الرواية مكان استحقاقه للغير
المذكور لان المعيب يمثل بمعنى المعيب بالعبك الكثير عبارة التلخيص وصنع المعيب ما لا
بمعنى ذلك الوجه لا يخرج عن ملكه فاذا ابيع فيه من غيره فاذا لم يخرج عن ملكه فلا وجه لقوله
لان كان عينه الى جهة مطلت فنادى الى ملكه ثم انه لم يصب في قوله الى جهة فان حق ان يقول عينه

بغيره

بغيره

بغيره

بغيره

بله لان تعدية باللام دون الي ثم ان عبارة صبح الواقعة في كلام المصنف لم تنب حرمنا
لانها يقال في عباد الصلوة والمواد كالعبادة وابنا وذكره الامام الراعي في الامام البيهقي
وبينا في المقام عبارة فعل فانما اعم من سائر احواله واذا عطلت البدنة في الطريق لم
من العطب في القرب من الهلاك ولا شرف عليه بدلالة قوله فان كانت تلوعا غير ما اذا لم
تسخر بعد الهلاك حقيقة واما امتناع السيد عليه ما في جوابه بانما ينظر السبب المذكور كما
توهم من قال من المتقدين بشرح هذا الكتاب اي قريب من العطب حتى ينف على الموت واشت
عليها السيد لان الخبر حقيقة الهلاك لا يكون ثم قال ولكنا حصل ان المراد بالعطب لا حقيقة
وابنا في القرب من ذكر بيان ما شاع فيه اذ لم ينسج الحاله هذه ولم يصيب في تقدير كلامه
بعبارة احصل كما لا يخفى على المحصل وبما سبق في التعليل التعريف ما قبل هذه المعنى قوله واذا عطلت
البدنة في الطريق وقع كمرابا قال ولا من ساق هذا يعطى حتى ينشأ في هوان المراد من
العطب لما كان القرب منه كان حدة ان يقدم قوله غير ما على الترتيب فيقول واذا عطلت البدنة
غير ما فان كانت تلوعا صبيغ نعلها دما وضرب بها صفيحة ناعما وان كانت اجبة اقام
مقامها وصيغ بها ما شاء وذلك لان في تخصيص الذكر لغير ما مد شق الترتيب بوجه عدم حاجته
الى الخ في الشق الآخر ولا وجه له كما لا يخفى وضرب بها صفيحة ناعما المراد منه ان يجعل عليها علامة
يعلم بكنك العلامة الناجية على بنية عليه بقوله وفائدة ذلك ان يعلم الناس انه هدى الى ان
المعاد ان يبيع في بينهم كان ذلك فلهذا اخفصه بالذكر بذكره من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ذكره
بتمامه ويرواه ما رواه سلم واهم عن مصنفه انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من سبعت مولا لبدنة ثم يقول
ان عطل منها شيئا لم يصب عليه مولا غير ما ثم غمس نعلها في دماء ثم اهرق بصفها ولا لها
انت ولا احد من اهل رفقك في بعض نسخ وفرب به بتدبيره في كل الوجوه عوده على الفعل
اما التدبير فباعتبار لفظه وانما الثاني فباعتبار ان المراد منه العلامة ومن دهم عوده الى الفهم ثم
ثم ان كلا الاعتبارين سائغين في بيان لا وجه لمتوالف الشايع والمراد من الفعل فلا محذور على ذلك

بغيره

بغيره

بغيره

بغيره

بغيره

في حديث رواه هشام عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث سابق قال لما حدثت باذن الله
 وفانق ذلك الاشارة الى مجموع الصنع والغريب كان الاشارة في قوله لا فافاض ولا برك
 بين ذلك الى مجموع الفاض والبر وما الاشارة في قوله انه كذا لم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي مجموع
 الصنع والغريب وعدم الاكل والاطلاق الامر على الجميع مشتعل على النبي بطريق التعليق لان الاكل
 يتناول ما يعني ان الهدى فاما قول باذن من لا الحلق والاذن معلون مشروط بكونه معلوما في العلم
 يبلغ مفعول لا يباح ان يتناول منه وهذا التفسير بين ان ما قوله فيجب ان لا ياكل قبل ان ياكل احل
 عبارة ينبغي لا ينبغي الا ان التصديق به على الفقه اذ اقل من الثاني لا يجوز ان ياكلها الفقه
 من رفقته لا طلاق ما روي عن ناجية الاسلمي وقبيلته رضي الله عنهما في تركها جزا لسباع فلما حمل
 على ثوبا ورفعها كما كانوا اغنيا لا يري اليها ما روي عن هشام عن ابيه ان صاحب حديثي في يوم
 قال كيف اصنع باعطي من الهدى قال كل بدينه عطف من الهدى فاحترق في العلم فلا بد في ذلك ما في
 بين الناس وبينها فلو فخر واه ما كفي الموطأ وذكر مطلق الناس ولم يعرف بين رفقته فيهم
 والمراد الفقهاء دون الاغنيا بدليل ما نحن على محله كالكس في حديث الترمذي وهذا ما روي
 كانت تطوعا على الا الواحد منها لان كان قارنا والقارن لا يجب عليه اكثر من الواحد فان قيل
 انتم قد استدلتم بكلام علي جواز اكل دم القرآن فكيف يمكنكم القول بان حديا به دم كانت
 تطوعا فلما القارن لا يجب عليه اكثر من واحد وانما في تطوع وقد اكل النبي دم من الكحل لا روي به دم
 امر ان يطعم من كل واحد بصدقه فان فيه دليل على جواز اكل دم القرآن وعلى جواز اكل الفقراء
 اذ عطف في الطريق من ان يتركه جزا لسباع قال عزة في قصيدة المشهورة فتركة جز
 السباع سد من بين قدام من العلم جزا لسباع العلم الذي اكله لا ياكلها جزا بانها جزا
 العقباء لا يجد بفعل يعني مفعول كذا في كشف الكشاف وفي صحاح الجوهري يقال ترككم جزا لغيركم
 اذ اقلتموه وفي العرب للمطرزي وكان من الجز والجز كل شئ يباح ليدفع منه قوتهم صاروا جزا
 للعدو اذ اقلتموه بالجملة لا اخصاص للجزا لسباع كما هو الظاهر من قولن قال والجز العلم الذي

في حديث سابق
 قال لما حدثت

ياكلها السباع وفيه نوع تقرب حقه التصديق باداة التعليق كما فعل من قال لانه قد صدق
 التقرب الى الله فانما ذنات معنى التقرب باداة الدم تعين التقرب بالتصديق على الفقهاء وان
 كانت واجبة اقام غير ما مقامها كان حجة ان يقول كما قال في سابق وان كانت من واجب
 تعليمه ان يقيم غير ما مقامها وذلك لما ذكرنا تقدم ان الواجب في الذمة لما لم يدر في احرام لا يستعمل
 فلا حرم يلزم ان يقيم غير ما مقامها ومن زاد على هذا قوله لان التي قربت لم تجز عن الواجب ويصح
 بالهلاك ما شاء لانها مملوكة لم تقرب في خطابين مقدما لتعليق فان ما ذكره بقوله لان التي قربت
 الى الهلاك لم تجز عن الواجب من هذا التعليق كذا على الفقه المصنف قال وصنع بها ما
 لا لم يبق صالحا لاعتنه فكان حجة ان يفرع عن قوله ويصنع بالهلاك ما شاء فيقتدي به على فعل من القرب
 وهو مكنت كبر اكله هذا صريح في انه لم يخرج بالنية عن مكنته فلا بد ما تقدمه ما هو ظاهر في قوله
 بحث لانه التقرب بالهلاك على ما بينا في سابق وتقدم على التطوع والتعليق تعليق القادة
 على الهدى لانه دم نسك الغير لكل واحد من هدى التطوع وهدى المنفعة وهدى القرآن منفرد من
 الآخرين وفي تعليقه اظهره واثبت به شبهة فيليب به الضارب لاربعة كلها للهدى ومن دم
 ان ما في الطرفين راجع اليه وما في الوسط راجع الى النسك فقد دم ما في نسك الاثر في تلك
 الغيار والاضلال حتى الانظام في المقال والتفريع في قوله فيليب على مجموع ما تقدم وذلك لان اكلها
 الطاعة للافتداء به حسن قال البند تعروا وتبوا الصدقات فغماهي وفي المحيط يقدم دم النذر
 لانه دم نسك وعيادة وفيه اظهرها السفائر واثبت بها فيليب ذلك النسك مع موافقة السنة
 ولا يتقدم دم الاحصاء افروده بالذکر وعطف عليه دم الجبايات فاما ما روي ان يكون من دما الجبايات
 ويعصده تفصيل في التعليق ايضا وليس الامر كذلك فانه دم جباية نفقة عليه في السبوط حيث قال
 ولا دم الاحصاء لانه من الجبايات لا من التعليل قبل وانه فالتحق بها والسته البق كما قال النبي
 من احب من هذه القارورات بليس ستر الله ودم الاحصاء جاز لتفصان السبوط
 قبل فانه بطل هذا لان الاصل في الاحصاء هو واحد وانما ليس من صل من لا الحلق فالحق بالعدم ولا ينبغي

في حديث سابق

في حديث سابق

في حديث سابق

من العقول لعدم تشيئة في الاحصار عرض فليكن بحسب ما ايجاز الالفاظ
وسن قال بحسب الدماء والجماعة دسما واجبا ياقم بحسب الكيفية فما ما روي ان النبي ص عليه السلام
الاحصار فوجدهم نوم كان قلدهما للثقة فلما احضره لكانت فبعث الى كل علي حالها ومراة البدنة
يعني الجوز والبقر على اقل عليه تعليق بقوله لانه لا تعليق له بانه ان التعليق لا اعلام بالماضي
حتى لا يحتاج اذا وردت بالماضي الغنم لا تعليق لعدم التعارض بالتعليق وقال ان النبي ص عليه السلام
ايضا القول عاين رده ان رسول الله ص اهدى الى البيت غنما فقلده بالاسم والجماعة
وعبرها قلدها لانه لا يقيد لان الناس قد تركوه ولو كانت سنة تركوه لما تركوه وما رواه
انفرد به الاسود بن زيد ولم يذكره غيره وهو يوجب التوفيق الا يرى انه لا يشترط ولا يكمل لعدم
ثم ان تبعث لهدى قلده من بدنه وان كان مع من حيث يحرم من السنة ولا يشترط تعليق
اي تعليق الشاة وفي بعض النسخ تعليقها بالهدى على ما رواه في الهدى لعدم لها بدنة التعليق على تقديم
بيانه فيما تقدم ومن قال في بيانه ان الشاة لا تكون سنة بل يكون معها صاحبها كحفظها بالجماعة
الابل والبقر فانها يجلبان فلو لم يعلد كاسا لهما ادى المشركين قلدها ناصية فلما عنهم لم يعين
قوله فلو لم يعلد كاسا لهما ادى لان الاسن قد حصل عن هذا بعد فتح مكة ثم ان الذي ذكره وجه
كون التعليق سنة في البدنة دون الغنم في الابدان ثم زال السبب في السنة والفعل المذكور
لعدم فرق بين كونه سنة وكونه عقيدة اذ وجه الاول للشأن والفرق واضح على تقدم ارادته
قبيل باب الغنم بقوله وتعليق الشاة غير معتاد فان مدار الانفاة على كونه معتادا على عرفنا يسبق
واما ما ذكره في قوله وليس سنة فخرج عن حيز الارادة فعاد ذلك ظاهر وان نفي على حال
وقوله على ما تقدم اشارته الى ذكر قبيل باب الغنم بقوله وتعليق الشاة غير معتاد وليس سنة
ثم انه لم يعين في عبارة الاشارة الى موصول الاسم الاشارة ومن المصنفين في شرح هذا الكتاب
من زاد على ذكر قوله ولكن لم يذكره هناك عدم الفائدة ونحن قد ذكرناه في ذلك الموضع ولم يدر ان
قوله وتعليق الشاة غير معتاد بيان عدم الفائدة وايضا لم يدر ان نفي على تقدير عدم كون الفائدة

من العقول لعدم تشيئة

من العقول لعدم تشيئة

من العقول لعدم تشيئة

مذكورة لا يكون لقوله على تقدم وجه كما لا يخفى وما لا ينبغي من العجب كلام من قال في شرح ذلك المعنى
عدم الفائدة التي هي عدم الضياع فان الغنم يبيع اذا لم يكن معها صاحبها بل منشرة من مادة
المصنفين الغنم يذكرون في قول الكتاب بسنة ومن السائلين لم يذكرها سلف من الابواب فيقولون
في عنوان المسائل المنشورة لعدم انضمامها مع احوالها في سلك الفصول والابواب او ما يفيد ذلك
المعنى كقولهم مسائل شي وبسائل متفرقة ومن قال انهم يذكرونها فعل على حد كنية الفائدة فخطأ
اخفاء في قوله في فصل على حدة ولم يعين في قوله كنية الفائدة اما الاول فخطأ واما الثاني فلعدم لزومها
من جهة الانفاة في ذكرها منشورة فانها لو ذكرت في الابواب السالفة كانت الانفاة على حالها
ومن زاد على ذكر قوله ويرجوا عنه بسائل منشورة فقد زاد في الظهور نفي فان حقيقة الترجمة
تفسير الكلام وبيانه بل ان اخرى وقريب تغاير للتعبير عن معنى لغة بعبارة اخرى وان كانت من
لسان واحد اكانت الاولى نوع غائبة ولا يخفى ان واحدا من المعنيين لا يلائم الكلام اهل لغة
اذا وقعوا في يوم قد عرف فيما سبق ان وقت الوقوف بمرات ما بين الزوال من يوم قد وقع
اليوم اتاسع من ذي الحجة الى طلوع الغنم يوم النحر وهو اليوم العاشر منه من ادرك الوقوف
هذا الوقت فقد ادرك الحج والاقامة الحج وتجلل بفعال العمرة ويقضي الحن في قابل واذا وقف على هذا
فاعلم انهم اذا وقعوا في يوم وشهدوا شهود ذلك اليوم يوم النحر وذلك بان شهدوا النحر واهل حال
ذي الحجة ليلة او نهارا كان اليوم الذي وقعوا فيه اليوم العاشر ومن قصر على قوله ليلة فقد قلل
الردية في النهار اذ كانت بعد الزوال كالردية القابلة على ما بين في محل وقد بين بما قررناه ان حج من هذه
المسئلة ان يذكر في باب فوات الحج وليست في اخرها مع ما بها وافراد ما عن احوالها فائدة زائدة
كما لا يخفى اجزاءهم يعني في الاستسنان والقياس ان لا يجزئهم اي سوية ذلك ودوران الوقت
بمراتبه ممتدة بزمان فلا يجوز فعله في غير وقتها كما اذا شهدوا النحر ووقعوا يوم التزوية
حيث لا يجزئهم هكذا ينبغي ان يحذر الكلام في هذا المقام وفي تعويل المعنى في غيره من المراتم
بقوله اعتبارا با اذا وقعوا يوم التزوية لعل لا يخفى على ذي الفهم لان معنى القياس هو الاعتناء

من العقول لعدم تشيئة

من العقول لعدم تشيئة

من العقول لعدم تشيئة

بخطب الكلام الجامع بما على الوجه المذكور حتى لا ينظام وهذا البيان تبين ان قول الشرح هذا
الكتاب كلام المحقق في هذا المقام واضح لا يقبل الشرح لم يكن قابلا بما قصده رحمه الله
عرف قدره ولم يعطه وهذا لا يعادله الا ان كان الى وجه العباس المذكور والغاية انما
عائدا الى الوقوف وفي بعض النسخ انما بانها بانها عتبا بالخبر فلا يمنع عبادة دولها استعارة
دون معنى التماز وقد شاعت وراحت بحيث انما كانت الحقيقة لم تزلت مجازا في معنى الانفراد وان
لم يكن على غير التماز ورواها في الوقوف لا يمنع عبادة سواء كان بعد ما هو موجود
او قبلها يوجد وجب الاستحالة وجوه في وجه الاستحالة ومنها ما ينفي فيه من الركاء والسماحة
معنى لا يوجب المذكور في الكتاب ثمة احد ما ذكره بقوله انما شهادة قامت على النفي وثانها ما ذكره
بقوله وعلى ما لا يدخل تحت الحكم والثالث ما ذكره بقوله ولان فيه ملوحي عامة ومن المستبعد
هذا الكتاب من قال ولا يستحالة ومنها احد ما ان هذه الشهادة قامت على نفي وهو غير جواز
الوقوف فلا تقبل والثاني ان الشهادة مقبولة لانها قامت على الاثبات صورة ولكن جهة جازية
لانه لم يخبر عن الشهادة انهم لم يقفوا في وقته قال ان صومكم يوم يصومون وفطركم يوم
يفطرون وعرفتكم يوم تعرفون وانما حكم يوم يعرفون اراد بذلك ان وقت الوقوف هو في اليوم
الذي هو عرفه عنكم وقد وقفوا في ذلك اليوم ولم يدركوا وجوب الوجه انما على فوزه جواز الوقوف
وصحة الحج اذا وقفوا يوم النحر بلا اشتباه وفيما اذا وقفوا يوم التروية ايضا ولا يخفى في
فلا بد من تمام ما ذكره من ان يقال وهذا عند الاشتباه لان الاثر ارفع من الخطا فتعذر وعدم
امكان التذكر حتى يذبح بالعيد الاول المحذور المذكور او لا بالعيد المذكور ثانيا في المحذور
وبهذا التفصيل تبين ان من يعرض اعتبار العيد الاول حيث قال وهذا عند الاشتباه لان الآثار
عن الخطا فتعذر فيسقط التكليف فيجعل وقت الصوم والفطر والا فحى ذلك اليوم الذي يتبعون
فيه فقه تقرر فظهر ان مرجع ذلك الوجه الجواب ذكره المصنف نيا وعلى وفق ما ذكرنا من انما قام في حق
لجامع الصغير حيث قال بعد ما ذكره في تقرير الوجه انما والمعنى في ان الاثر ارفع من الخطا فتعذر ولا

د

د

ن

د

د

د

والتذكر غير ممكن فيجعل معناه كذا يكون بطلا ما ليس في الوسخ فلو انما تبين انهم وقعوا يوم
التروية لان في عيسى ان يزول الاشتباه فيمكن الوقوف في اليوم انما الشهادة قامت على النفي
لان غرضهم نفي حجهم فلا تقبل لان الحج عبادة ولا يدخل تحت الحكم كونها لا يجر عليها وبهذا التفصيل
تبين ان المحققين في الوجوه في التقرير ولكن ما ضبط فيه حيث سكت بطلان النفي والشرع على
الترتيب ومن المستبعد من هذا الكتاب ان قال في تقرير هذا الكلام في هذا المقام لان
هذه الشهادة قامت على النفي لان المقصود منها نفي حجهم فلا تقبل لانها قامت على نفي
ولا انها اقيمت على امر لا يدخل تحت الحكم اي حكم القاضي اذا القاضي لتعلق المنفعة بفضل المحصولات
لا لافاضا وانما نزع فيما نحن فيه فان قلت للمراة اذا ادعت ان زوجها قال لها انت طالق فليست
ادعى الزوج انه استثنى بعد ذلك فشهدت اهدان على ان لم يستثنى قبلت وكذا لو ادعت
الزوج قال المسيح من الله وادعى الزوج انه وصل ذلك يقول النصارى قبلت الشهادة على
لم يقل قول النصارى قبلت الشهادة ثم قامت على امر تدخل تحت القضاء لان مقصودهم اثبات
الطلاق ولا ذلك هناك هنا الى هنا كلامه ولم يدرك في الجواب المذكور ارجاع احد وجهي الاستحسان
الى الاخر لان السؤال واراد على الوجه الاول واجواب عنه قد روي الوجه الثاني فالصواب في الجواب
ان يقال الشهادة ثمة قامت لا بطلان الحج وهو امر عدي والعبارة بها في دون الصور وقد روي
المعنى من هذا بقوله لان المقصود نفي حجهم وهو على ما بهت عليه فيسبق تعليل بقوله لا تخشاه
قامت على النفي وقوله والحج لا يدخل تحت الحكم مرتبط بقوله وعلى ما اي انما شهادة قامت على
لا دخل تحت الحكم وقوله فلا تقبل يستجيز شتمه تبين الوجوهين اللغويين وهذا الوجهان هما
طريقة واحدة وهي طريقة تكون الشهادة المذكورة غير مقبولة والوجه الثالث لا في ذكره طريقة
اخرى مستقلة وهي طريقة تكون الشهادة المذكورة مقبولة غير مفيدة ومرة الامام قاضي خان
ومن حدى حذوه من الوجوهين في قولهم ولا استحسان وجهان لا تان الطريقتان وانما قال
ووجه الاستحسان وجهان احدهما ما روي في الجامع الصغير من ان ابي هريرة روي عن النبي قال

الاصح

ب

ح

ع

ولعل الشايخ وقوا على انه لا وجه لقبول الشهادة والحكم بخلافها ولهذا قالوا وينبغي الحكم ان
لا يسمع هذه الشهادة اي سواء قامت على النفي فكانت غير قابلة للقبول وقامت على اثبات
فكانت صالحة للقبول وتقول بعدم حجج الناس بغير قوا ومنهم من قال في التعبير عن هذا المعنى
وينبغي الحكم ان لا يسمع هذه الشهادة اصلا ولكن اذا جاؤا بالشهادة بذلك قال لهم
قد تم حجج الناس بالوقوف في يوم عرفه عندهم وليس في شهادتهم منفعة للناس وانما هي
اتباع الفتنة وافرج على الناس فانصرفوا ولا حاجة بنا الي هذه الشهادة التي لا تنفع
الفتنة ولا ينبغي ان عبارة لكن لم تصادف محرمنا لان مجتهد للشهادة سابق على عدم سماع القاضي
اياما والظاهر من البقية المذكورة كس هذا فكان حقه ان يقول وينبغي الحكم ان لا يسمع
هذه الشهادة اصلا اذا جاؤا بالشهادة بذلك ويقول لم قدم حجج الناس لانه
يقبها الا اتباع الفتنة والفتنة تاييم لعن الله من يعظمها او لا اسكال في صوره هذه
المسئلة اذ يجوز ان يعبروا عن ذي الحجة من يوم الاحد مثلا ويستوفوا عليه امر الوقوف ثم
يتشهدوا وانهم راوا حلل ذي القعدة ليلة ذلك اليوم فانهم لم يزلوا ان يكونوا
يوم التروية فمن وعدهم هذه الشهادة لا يكون الامان الحلل لم ير ليلة كذا وهو ليلة
يوم الثلثين بل راي ليلة بعده وكان شهد ذي القعدة تاما وشهد هذه الشهادة
لا يقبل لاحتمال كون ذي القعدة ستة وعشرين فقد وهم فاقبلت في اعتبارهم غرة ذي الحجة
مقدمة نوع اشكال قلنا نعم وقد افصح عنه صاحب البدائع حيث قال في وجه الخلاف المذكور
بقوله خلاف اذا وقفوا يوم التروية لم يزلوا في هذا التاخير نحو على بل ظاهر واجب العمل
وهو وجوب كمال القعدة اذا كان بالسماعة صعد في الخطا بخلاف التقويم فانه ينبغي على
دليل صحا راسا فلم يقدر واذا نظره اذا اشتبهت القبلة بتغيري وصلى الى جهة ثم تبين
انه اخطا جهة القبلة تجازت صلواته ولم يتحرر وصلى ثم تبين انه اخطا لم يتحرر ما قلنا كذا
وبعد التفتيل تبين ان في صوره هذه المسئلة اشكالان لكن ان كان جهة التي يتوجه من قال

كلمة بوجه من وجهين
الاول ان يكون
في يوم التروية

في يوم التروية

في يوم التروية

صورة المسئلة مسئلة لان هذه الشهادة لا يكون الا بالامان وكذا اذا شهدوا بشيء عرفت
برؤية الحلل الاشارة الى الشهادة بغير قوا يوم الخراج كما انه لا ينعى تلك الشهادة
كذلك لا ينعى هذه الشهادة والعشية والعشي من صلوة المغرب الى الغداة ذكره ابو جعفر في العيا
وهو انما سبب التمام وانما ذكره المطرزي في المغرب يقول العشي ما بين زوال الشمس وما
والمشهور انه آخر النهار فياياه قول المصنوع ولا يمكنه الوقوف بقية الليل فانه صريح في
الشهادة كانت بعد الغروب وما ذكره صدر الا فاضل في فخر ام السقط شرح سقط الزند حيث
قال اول اليوم هو الفجر وبعده الصبح ثم العداة ثم البكرة ثم الفجر ثم الغيرة ثم
الغدر ثم الترواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاول ثم العشاء الاخر وذلك
عند تغيب الشفق انما يوافق ما في الصحاح وانما كون الشهادة في الطريق قبل ان يلتحقوا
فغير معتبر في صورة المسئلة ولهذا اسكت عنه المصنف فنسب في شرح هذا المقام لم يجب
كما لا ينبغي على ذوي الفهم قال في البدائع وقد قال محمد اذا شهد عند الامام شهادته
يوم عرفه برؤية الحلل فان كان الامام لم يمكنه الوقوف بقية الليل مع الناس واكثرهم لم
يعمل بكلمة الشهادة ووقف من الغد بعد الزوال انهم وان شهدوا عشية عرفه فكن لا يثبت
على الجماعة الوقوف في الوقت وجوبه على من الليل صار كانهم شهدوا بعد الوقت وان الامام يمكنه
الوقوف قبل طلوع الفجر مع الناس واكثرهم بان كان مدرك الوقوف عامية الناس
الا انه لا يدر كضعف الناس جاز وقوفه فان لم يقف فانت حجة لانه ترك الوقوف في وقت صحيح عليه
والقدرة عليه الى هنا كلامه ومن قال في هذا المقام وانما العبرة بقدرة الاكثر لا بقدرة الأقل ولا ينبغي
ما نيس اخمل فان حجة ان يقول لا قدرة الكل اما ذكره ذلك لما قيل في تصوير تلك المسئلة
ان الناس وقفوا ثم علموا بعد الوقوف انهم غلطوا في الحس وكان الوقوف يوم التروية فاما
بناسب المقام لان الكلام في ثبوت الوقوف قبل وقته بالشهادة ثم قال القائل ان علم هذا المعنى
قبل الوقت بحيث يمكن التدارك فالامام ياتر الناس بالوقوف وان علم ذلك في وقت يمكن

على ما جاء في

في يوم التروية

في يوم التروية

تدارك فبنا على الدليل الاول وهو ان التدارك فبنينا ان لا يغير هذا المعنى وتعال قد تم الخ
اما بنا على الدليل الثاني وهو ان جواز المقدم لا ينظر له لا يبيع الجوز ولم يدرك ان تنفي الدليل الثاني عام الحكم
بصفة الجوز الحكم بعدم صحة والفرق بينهما واضح وما في تنفي الدليل الاول واثباته دون الاول فاقبل
ثم ان الدليل عدم امكان التدارك لا امكان التدارك فلا صحة لقوله وهو ان التدارك وايضا
الدليل الثاني بذكره ذلك القائل فلا يفسد بنا كلامه عليه كما لا يخفى لان ما ذكر من جواز المقدم لا يفسد
منظور فيه فان صلوة العصر يوم عرفه تقدم على وقتها فثبت ان جواز المقدم ايضا لا ينظر في الشرع
لانا نقول لا يقدم للصلوة المذكورة على وقتها المعين لجواز ادائها فان لم يصح وقتان وقت غير معي
وهو في زمان مخصوص ومكان مخصوص بشرائط مخصوصة ووقت واحد وهو في سائر الزمان وسائر
الامكنة وفيها اذا لم يوجد تلك الشروط وقته المص على هذا ينبغي جريته قال تعالى فيهم النظر
والعصر وقت الظهر باذان وقامت الى قوله ثم يتم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقتها المعهود فانه
لو لم يكن لها وقت آخر فغير معهود كما صدقتم بالمعهود لانه التقدير من وقت الميعاد لانه
بحسب المفهوم وهو حجة الروايات بخلاف علي بن ابي طالب وقتها غير معهود وحججه في الواقع في المثال
المذكور التقدم على وقتها المعهود لا التقدم على وقتها مطلقا واتجاه ما قيل على الثاني دون الاول
كما لا يخفى لعدم الوقوف على هذا التفصيل قيل في جوابه ذلك ثبت على خلاف القياس النفس فلا يثبت
عليه غيره ولا يذهب عليك ان في الجواب المذكور عدد واحد من الصواب لا يفسد الاعتراف
بوجود النظر لجواز المقدم في الشرع وان كان ثابتا على خلاف القياس فيحتاج الى تخصيص الجواز
المذكور بان لا يكون على خلاف القياس والى بيان الجواز لم يثبت فيما نحن فيه على خلاف القياس
ولا ننزع لواحد منهما لانه كلامه ولا في كلامه غيره قال ابن ابي شيبة في اليوم الثاني اي قال المص في المتن
على وقتنا ذكره محمد في الجاسع الصغير لا محذور ولا يذهب عليك ان حق هذه المسئلة ان
في باب الجبايات تنقيح المسئلة القليلة من تركه على احد الجاهل ان كانت فطيرة الصدقة ولم يرم لها
من المصنفين لشرح هذا الكتاب من قال بنينا التي لم يصب الحيف ثم جاء يعيد الرضى في يومنا هذا

بنا

نحو

على رضى التي تركها اجزاء لاذ انى باصل الرضى في وقتها وانما ترك المسنون من الترتيب في ذلك لا يوجب
عليه شيئا وان اعداها بانها رانثت نفس لا يفسد مراعاة الترتيب ولا يخفى ان الشرع لم يوجب
يسر على في المشرع ثم ان لم يعب في عبارة تعيدا فلا اعادة في هذه الاقتصار على التي تركها والى
في الصورة الاخرى ما هو الانسان دون الثالث في المصير الى التعليل بما يبيع الثاني دون الاول فاقبل
ومن زاد على ذكره يعني رضى جعل في اليوم الثاني اجرة الوصل وانما لم يرم له في المصنفين
في ذلك اليوم فحكم ما ذكره فقد اتى بنينا كما لا يخفى على ذوي الالباب لانه تدارك المذكور
في وقتها وانما ترك الترتيب وتركه لا يوجب التعليل حتى يحتاج الى الجواب لانه سنة ومن قال ترك
الترتيب لا يغيره لان ترك السنة لا يخرج من ضرره والذي ذكره هنا لا يفسد من ان الطائفة اذا قيل
الخطيم في طوافه لا ينبغي له ذلك فان طاف الخطيم وحده اجزاء وان عاد الطواف كله كان حسنا قال
فان عاد الطواف على الخطيم وحده اجزاء لم يعب في عبارة اعادة لانه لم يطوف قبل ذلك حتى يكون طواف
هذا اعادة له وقال الثاني لا يجوز له ان يركب في تعذيب على ما ثبت عليه بانها في الشرع
مرتبة بفعل النبي ثم وضعه مبان لمجمل الكتاب فاذا ترك الترتيب بطل كما لو سعى قبل الطواف او
طاف قبل الوقت او بدا بالمرحلة قبل الصفا ومن قدره صدق شرع ما ذكره على قوله وقال الثاني
عليه عادة الكل ليحصل الترتيب كما اذا سعى ثم طاف او بدا بالمرحلة قبل الصفا فقد قصر كما لا يخفى وانما
قال في تحرير تعليقه لانه شرع مرتبة ترتيبا حاربه انما في كالجز من الاول بدليل انه اذا ترك الكل
يجب م واحد فلا يجوز التعريف فيما بينها فنصار ترك الترتيب فيها بتقديم السعي على الطواف والى
بالمرحلة قبل الصفا بخلاف العلوات فان كل واحد منها قربة مقصودة بذاتها فلا يكون الترتيب فيها
واجبا لم يصب في قوله صار به الثاني كالجز من الاول فان صوابا صار به الثاني كالجز من الثالث
بمنظومه بدليل انه اذا ترك الكل يجب م واحد لا يذكرك كما لا يخفى ثم ان لم يعب في قوله فلا يجوز الترتيب
فيما بينها لاننا نزع جواز التعريف فيما بينها حتى لو ترك الثالث ثم رماها في يومه اجزاء بلا خلاف
فكان لم يفرق بين التعريف وكل الترتيب والفرق واضح اعلم ان احبابنا قالوا ان الترتيب

نحو

عنه

نحو

عنه

نحو

نحو

في قضاء الغوات ولم يقولوا به لنا والشيخ قال يحسن هذا ومن قال ان اجابنا وان في كلامكم ما قالوا في اشترط ترتيب الغوات في الصلوة فان الترتيب عندنا في الصلوة شرط خلافه وحدها على العكس فكل احوال في الصلوة على ما فيها معقودة بنفها فلا تكون تباعا غير ما دامنا جهر اليوم كلها فواحدة يدبيل ان يجب هم واحد ترك الكل يعلم ان اجرة الاخرة مرتبة على الاولي لغزوة القول بالاجرة وعلمنا ما قالوا اجرة معقودة بنفها لان كل واحد منها متعلق بغيره في باب الحج فكان ما شرع فيه اصلا ايضا فلا يتعلق جوار البعض الا ليري ان لواء على الترتيب كان مؤديا لا قاضيا واما في الصلوة فقد يتعلق بان على من غير رعاية الترتيب ملوثة قبلتها فتعلق جوار البعض بالاجرة لم يصح في قوله ان اجابنا والشيخ في كلامكم ما قالوا في اشترط ترتيب الغوات في الصلوة لان كل واحد من الغوات كما كان فعل نفسه بل عكس قول الآخر على ما بينناك عليه فيما سبق نعم قال كل منها خلاف ما قاله فلما لم يفرق بين الخلاف والعكس والفرق واضح فمن قوله علم ان اجرة الاخرة مرتبة على الاولي بالضرورة القول بالاجرة لا بالاحتمال في الحكم لا يستلزم وجوب الترتيب الخصوص فلا يستدل بالاول على ان في غير علم ان التعليل الذي ذكره بقوله ان كل واحدة منها متعلقة بغيره على حدة الى قوله فلا يتعلق جوار البعض ببعض متوضي يتعلق جوار الغوات والطواف على الاحرام من كل واحد منها متعلق بغيره على حدة كالبهائم فالصواب في التعليل ما ذكره المحقق ان كل واحدة منها عباداة معقودة بنفها فلا يتعلق جوارها بتقديم البعض على البعض كما هو الاصل في العباداة المقصودة بذواتها ثم ان وجه التقدير الذي ذكره بقوله لا يري بان لواء على الترتيب كان مؤديا لا قاضيا غير تميز كما لا يخفى ومن قال في شرح قوله ان كل اجرة مرتبة معقودة بنفها لا يتعلق لها بغيرها ولا لغيرها بما فيها فداي بالاجابة اليه في المقام وهو انما في الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام فلا يتعلق الجوار بتقديم البعض على البعض فغيره على حاله كل منها في كونها عباداة ثم ان هذا هو الاصل فلا يجوز العدم له الا اذا وجد الدليل في خصوصه كما في قضاء الغوات لا على ما يذهب

ج

في جوار البعض

في جوار البعض

في الترتيب كما سبق لي وعم من قال فلا يتعلق جوارها بغيرها لافي هذا هو الاصل في الترتيب المتأدية للرب ولولا ورود النص في قضاء الغوات بالرب قلنا لا يلزم فيها ايضا فان قوله بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دون صريح فيما ذكرناه فان حقه على ما ذكره الاكتفاء بالتعليل الثاني لعدم الحاجة الى التعليل الاول كما لا يخفى واما قال السعي دون الطواف لانه واجب والطواف لما فرض كطواف الزيارة او من جنبه كطواف القدوم وطواف الصدر وما من جنبه من غير ذلك كون اعلى رتبة مما ليس من جنبه وان كان الاول سنة والثاني واجبا واليس من جنبه من غير ذلك لانه دون ما هو من جنبه كان صالحا لان يكون تباعدا ومن هنا اتضح وجه اصابه لكل من ادعى التعليل محترفا لم يحسن ان خلاف السعي لانه تابع للطواف وهو دون ذلك بغيره قبل وجود الاصل حيث ترك اداء التعليل في المعامين وقد عرفت ان حقه ايضا التصدير بما والمروءة عرفت من هنا السعي بالنص اراد بالنص قوله ان السعي يوم ابدوا بما بدأ الله به بعبادة الامر لا قوله يوم ابدوا بما بدأ الله به كما توهم من قال بخلاف السعي لانه شرع تباعدا لانه لا ينفصل من البيت ولكنه من جنبه فيجاء بحقيقة السعي وبخلاف البداية بالمرءة لا بتعليل البداية في السعي ما كان المستتي فيه لان النبي يوم لما صعد الصفا قال ابدوا بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فامر بعبادة البداية بالمرءة لهذا لان الامر يدل على الوجوب بخلاف قوله فامر غاية ما دل عليه هو السنة فان الترتيب الواقع في فعله محمول عليها ثم انه لم يصح في تعليل كون السعي دون الطواف بقوله لا ينفصل من البيت ولكنه من جنبه لعدم الدلالة فيما ذكره على كون السعي دون الطواف بل قوله ولا ينفصل من جنبه اي ولكن السعي من جنبه من الطواف على خلاف الذي لان الحكم الجانبي ساكنا في المسئلة وهذه الدلالة لا تبطل بكونه مستدرا كما من قوله لانه دون لانه لا ينفصل من البيت ثم قال ذلك القائل ولا يقال كل صلوات معقودة بنفها ايضا لا يتعلق لجوارها بغيرها مع هذا وجب الترتيب عندكم لاننا نقول ثبت في كتبنا حديث وهو قوله يوم من نام عن صلوة او شيئا فليصلي اذا ذكرها فان ذلك وقت ولم يصح في جواب عما ذكره اذا دلت في الحديث المذكور

ج

ج

ج

ج

ج

ج

في قضاء الغوات ولم يقولوا به لنا والشيخ في قال يكس هذا من قال انهما باوا الشيخ
كلهم على ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة فان الترتيب هذا في الصلوة
شروط خلافه وهذا على الكس كل حاج الى العرف والشيخ في تناول الصلوة كل واحد منها
مقصودة بنفسها فلا تكون تبعا لغيرها واما جبر اليوم كلها فواحدة لا يربطها بغيرها
الكل علم ان اجرة الاخرة مرتبة على الاول في الضرورة القول بالاجابة واما ما قالوا اجرة مقصودة
لان كل واحد منها متعلق بغيره على حد والبقعة في باب الحج محل فكل من كان في الصلاة
يتعلق جواز البعض بالباقي لا يربطه على الترتيب كان موديا لا فاضيا واما في الصلوة فالتبعية
بان كل من غير رعاية الترتيب صلوة قبل غيرها فتعلق جواز بعضها ببعض لم يصح في قوله ان
والشيخ في كلهم على ما قالوا في اشتراط ترتيب الغوات في الصلوة لان كل من الترتيب
ما كس فعل نفسه بل عكس قول الآخر على ما هناك عليه مما سبق نعم قال كل منها خلاف
ما قاله فكل من لم يفرق بين الخلاف والعكس والفرق واضح فمن قوله علم ان اجرة الاخرة مرتبة
على الاول في الضرورة القول بالاجابة في القول بالاجابة في الحكم لا يستلزم وجوب
الترتيب لخصوص فلا يستدل بالاول على الثاني في غير ذلك ثم ان التعليل الذي ذكره بقوله
كل واحدة منها متعلقة بغيره على حد الى قوله فلا يتعلق جواز البعض ببعض متوقف على جواز كل
والطواف على الاحرام مع كل واحد منها متعلق بغيره على حد كالتبعية في التعليل ما ذكره
المصنف ان كل واحدة منها عبادة مقصودة بنفسها فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض على البعض كما
الاسل في العبادات المقصودة بذواتها ثم ان وجه التقدير الذي ذكره بقوله لا يربطها لولا على
الترتيب كان موديا لا فاضيا غير تميز كما لا يخفى ومن قال في شرح قوله ان ربي كل جملة قريبة مقصودة
بنفسها لا يتعلق لها غير ما ولا لغيرها بما يقتضيها بالاجابة اليه في المقام وهو ما في الكلام كما لا يخفى
على ذي المقام فلا يتعلق الجواز بتقديم البعض على البعض تقربا على حاله كل منها في كونها عبادات
ثم ان هذا هو الامل فلا يجوز العدول عنه الا اذا وجد الدليل في خصوصه كما في قضاء الغوات لا على ما

ج

ج

ج

في الترتيب كما يستدل به وحكم من قال فلا يتعلق جواز ربي بغيره في هذا هو الامل في قوله
المتأدية للرب ولولا ورود النقص في قضاء الغوات بالرب فلا يلزم فيها ايضا فان
قوله بخلاف السعي لانه تابع للطواف لانه دون ربه صريح فيما ذكرناه فان حقه على ما ذكره الاكشاف
بالتعليل الثاني لعدم الحاجة الى التعليل الاول كما لا يخفى واما قال ان السعي دون الطواف لانه واجب
والطواف لما فرض كطواف الزيارة او من جنب كطواف القدوم وطواف الصدر وما
من جنب من الغرض كون اعلى رتبة مما ليس من جنب وان كان الاول سنة واما الثاني
وما ليس من جنب من الغرض لكونه دون ما هو من جنب كان صالحا لان يكون متجاورا ومن هنا
اتضح وجب احصائه لكل من اداني التعليل من غير حاكم من غير خلاف السعي لانه تابع للطواف
وهو دون ربه فلا يتغير قبل وجود الامل حيث ترك اداء التعليل في المقامين وقد عرفت ان هذا ايضا
التقدير بما والمرء عرف من غير السعي بالنقص اراد بالنقص قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
بعينه الامر لا قوله يوم نبدأ بعبادة الله تعالى كما توجه من قال بخلاف السعي لانه شرع تبعا للطواف لانه دون
لانقصا له من البيت ولكنه من جنب فيها حقيقة التبعية وبخلاف البداية بالمرء لانه جعل المبدأ
في السعي ما كان المستوي فيه لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما صعد الصفا قال ببدأ بعبادة الله تعالى فيها
البداية بالمرء لهذا لان الامر يدل على الوجوب بخلاف قوله ما فانه غاية ما دل عليه هو السنة
لترتيب الواقع في فعله ثم محمول عليها ثم انه لم يصعب في تعليل كون السعي دون الطواف بقوله لا
من البيت ولكنه من جنب لعدم الدلالة فيما ذكره على كون السعي دون الطواف بل قولنا لا
ولكنه من جنب اي ولكن السعي من جنب الطواف على خلاف الذي لان حكم الجنب في الصلاة
في المسئلة وهذه الدلالة لا ينطبق بكونه استدراكا من قوله لانه دون ربه لان نقصا له من البيت
ثم قال ذلك القائل ولا يتصل كل صلوة مقصودة بنفسها ايضا لا يتعلق لجواز ما يغيره ما ومع هذا
وجب الترتيب عندهم لاننا نقول ثبت ذلك بالحدوث وهو قوله يوم من نام عن صلوة او سبها
فليس له اذا ذكرها فان ذلك وقت ولم يصعب في اجواب عما ذكره اذا دالة في الحديث المذكور

ج

ج

ج

ج

ج

ج

على وجوب الترتيب قضاء الغوايات ذلك ظاهر ومن هنا ظهر انه لم يصعب ايضا من قال ولو لا ورود
النص في قضاء الغوايات لكان ترتيب لان مراده من النص الحدوث المذكور فالصواب في الجواب ان يقال
ان النبي لم يقض امره في مكان في تمام البيان ولو جاز القضاء بدون الترتيب لكانت الغايات قد اتمت
هذا القائل قال في الجواب عن قول المخالف ان ربي الجوارقة واحدة بدليل لزوم دم واحد في ترك
كلها قلنا اما فيما في ما كن مختلفة ظاهرة في التعدد فوجب البقاء مع حتى يوجب الخروج عنه وجوبها
الاعمال لا يوجب بل على ولي بالتعد من الكسب المعقود من الطواف لانها تمام لمحل واحد
اتحاد الدم ليس للوحدة المحقة شرعا بل ثبت مع التعدد عند اتحاد الجسد في الجنايات
وفضلنا على ما عرف في شرب الخمر وروي عن الجسد انما استكملها لم يوجب احد فكل الدم فم
موجب جنابة ولو لم اعتبارها واحدة في حكمها لم يوجب اعتبارها كذلك في كل حكم مع قيام
التعدد الاحتجاجي بل في خصوص ذلك المحل مع ان المعقول في فعل اعتبارها واحدة وهو موضع الجنابة
الحكم بتأخيرها فضلا وهو مستند في الترتيب لا يكفي في تحريره الكلام من الغرور وتقرير المرام من القصور
ومن عبارات الكليكة التي لا ينبغي ركاكتها فوجب البقاء معه وكان حجة ان يقول بوجوب جنابة لكل الظاهر
حتى يوجد الجنب لترك العمل ومنها قوله واتحاد الدم ليس للوحدة المحقة شرعا فان الجمع بين الاثنين
المذكورين في غاية الركاكة لان ما يكون شرعا لا يكون حقيقة بل يكون حكمية فكان حجة ان يقول اتحاد الدم
ليس للوحدة شرعا ومنها قوله ولو لم اعتبارها واحدة في حكمها لم يوجب اعتبارها كذلك في
حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي فانه لا ينظم مع سابق كلامه لانه وصف في الوحدة بالتحقق
افصح مما نحن كونه حكمية ولا ينبغي ما ينبغي من التداخل بين ثم ان ما ذكره بقوله مع ان المعقول في فعل
اعتبارها واحدة في آخره خارج عن سنن المعقول لان الترتيب ليس في محل آخر في محل واحد
ذلك المعنى بل يفسر ان يقول فلا بد من اعتبار الترتيب فحده الغلبة لا يجدي نفعنا في دفع ما ذكرنا السابق
فيه ما تقدم فلا بد من المعيل ليه بالافرة ومن جعل على ان يوجب جنابة اي واجب ذلك على
بالنذر ومن قال في شرحه اي ومن نذر ان يوجب عليه لم يصعب لعدم التوافق بين الشرع

فانه

فانه

كما لا ينبغي فانه لا تركب حتى يطوف الزبارة فان الاحرام تنهى بطلانها عن المشي اليه وطواف الصدر
للتوديع وليس بالمشي الى الجحيم لا يجب عن من لا يودع هذا رواية اجماع الصغير ولم يذكر في رواية
في خبره من كتب من ابن سبته في المشي فاختلف المشايخ في معنى ما ياتي بيانه باذن الله وفي الآيات
حتى غير محمد في الاصل بين الركوب المشي من قال في شرح هذا المقام من ان ركوب المشي في
لم يصعب في بدل الواو او كما لا ينبغي وروي عن ابن جهم انه ذكر المشي في يكون الركوب افضل ان
ولهذا الواو صي بان يجمع ما يجزئ ما يشي بعض الماوراء للفقهاء لوجوب ما يشي ويكون المجمع
كذلك في الواقع للصدقات شهيد لان المجمع المعروف بالزاد والراطة فانصرف الوصل الى
والجمع راكبا افضل من الجمع مشيا لان المشي يجهل لان سببه ينفذ والامان ان بانهم ارا
وقال في منية الحق وعليه الفتوى وسبب ما يتعلق بهذه المقام من الكلام باذن الله العلماء
وقال الغيبة بوجوه المخذ وانما طلق الركوب ذالك المسألة بعبارة بحيث لا تبلغ انما يشق
عليه وهذا استشارة الى الوجوب الاشارة بقوله هذا الى عبارة لا يركب الواقعة في رواية الجاهل
الصغير لا الى الرواية المذكورة كما تراه من قال في رواية اجماع الصغير استشارة الى وجوب المشي ووجه
الاشارة فيما ذكره لي وجوب الركوب انه اخبر عنه بصيغة الغنى والظاهر منه عدم المشروعية
ثم انه اكد بان فاذفع احتمال الانطراف عن الظاهر واما وجوب ما رواه الاصل من التخيير فانه
الركوب افضل على ما ذكرنا سابقا لكنه ورد النص في فضيلة الجمع كما يشاهد في كل خطوة جنة
من حسنات الحرام مثل حسنات الحرم قال كل حنة بعبارة فكان في اكد اقبل وفتنة ان
القبائل لا يعارض النص لما جاز في المثال اذا جاهد سطل به منقل ثم ان المشي عزية والركوب ضرورة
وفما للمخرج على التخيير فيما روي عن عقبه بن عامر الجهني ان اخاه نذر ان يخرج بمشيته
له رسول الله يوم ان نذر عن تذييل الحرف ما عثره كالتخيير لركوبها شاة وقد تفرغ
موضوع الاخذ بالعمرة اولى وافضل وهذا التفصيل ثبت لان التخيير ليس للعارض من وجوب التفصيل
بل لان الفضل في احوالها لا ياتي في جواز العمل بالآخر بل تفرده يكون الركوب مشيا افضل في ثبوت

الركوب

الركوب

الركوب

الركوب

اختير عبارة كمن في قوله كمن وروية النص لا يناسب المقام كما لا يخفى على من لا فهم فالت
نعم على تقديم التقديم على الوجه المذكور انما لا وجه لها لكن في كل القول المنقول ما يصحها حيث قال لان
الجمع ما يشايرهم وراكبا افضل فان قوله ولكنه استدل ان من قوله كمن قلت فالامر ح شفع
لان قوله وراكبا افضل قد دل على ثبوت الغلبة في الجمع ما يشايرهم وراكبا لا يجمع الجمع الغلبة فبين قوله ما
يكبره وقوله وراكبا افضل تدفع ظاهر ولهذا ذكرنا القيد الاول في ما لم نذكر ان كراهة المروية عن ابي جعفر
في الجمع ما يشايرهم على إطلاقها بل هي عند اجمع من الصوم المشي فانه اذا فعل ذلك تساقط
فجاء دل والجمل ان ينفذ في طريق الجمع من الساطرين في هذا المقام من زاد على ذكر قوله ولان اذا
جمع بينهما لا يمكن ان يبين غيره بواسطة الاعمال بل يتعين في القيام بجوابي من غير المؤمنين
اخره افضل من المؤمنين بغيره فاذا لم يفعل كذلك فالمشي هو الافضل ولا يذهب عليك
ان ما ذكره لا يصلح وجه الكراهة في الجمع ما يشايرهم لان موجب ان يكون اجمع راكبا افضل من اجمع
ما يشايرهم في حق الصائم والمفضل بالزم ان يكون مكرما وهو الاصل اي بما يقضيه العباس
ومن قال في المواضع لقواعد قد سمي كالاخفى لانه التزم العتبة بعد الكمال وهو اجمع ما يشايرهم
بريل ياروي عن ابن عباس فانه قال سجد ما كف بغيره ما سفت على شئ الناس في ان لم اجمع ما يشايرهم
فان الله قد قدم المشاة فقال يا توك رجلا وعلى كل ضار وقال النبي وم من حج ما يشايرهم بكل خطوة
حسنة من سائرهم الحديث وعن الحسن بن علي فانه كان يعيش في حجة والجماعة معا والى
جنبه وهذا لانه اقرب الى التواضع والتذلل ولان الامر على قدر التعب والتعب اجمع ما يشايرهم
ومن المتقدمين من شرح هذا الكتاب قال وقال بعضهم في شرحه اجمع ما يشايرهم واكل تولد وادان
في الحسن اجمع ما يشايرهم واكل على كل ضار لانه قد قدم المشاة قلت لان عدم العلم لان الواو المطلق اجمع
ولين سندا التقديم كمن لان ان التقديم في الذكر يدل على فضلية المقدم الا يري ان قوله انه الذي
خلعكم فكلم كافر وسكنم مؤمن ولا يخافه لما اوردته لان مراد ذلك البعض من التقديم التقديم
في الذكر وهو لا يقبل المنع كيف وهو محسوس نعم انه لا انتظام لتول لان الواو المطلق

في الجمع ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم

الجمع على هذا التقديم على ان يرد بالتقديم القديم في الذكر بقوله لان عدم ذلك
وان اريد به التقديم الذي يدل عليه الكلام فلا انتظام له لقوله ولين سندا التقديم كمن لان
ان التقديم في الذكر يدل على فضلية المقدم لا يخرج في ان سابق الكلام في التقديم في الذكر ثم
ان هذا المنع ايضا غير مقبول لما استشر فيهم ان البداهة آية تدل على زيادة العناية وقد
قالوا ان التقديم والتأخير لا يكونان بسلاسة الامر قال شمس الائمة الحسيني في
اصوله ولهذا ولان البداهة تدل على زيادة العناية قال علماؤنا في وجوب بقرب السبع الشئ
لها فانه يبدأ بما بدأ به الموصي فاما استشرت في صفة لزوم لان البداهة تدل على زيادة اهتمام
واذا تقرر ان التقديم في الذكر لا يكون بلا باعث فخر غير التشرية والتفصيل كالاخفى من فريتين
احمل عليه ولعمدة البيان العارضة بين ما في تقريره الا يري الى قوله من انحل الفاضل فان قلت
ما وجه تقديم الكافر على الكافر على المؤمنين في الآية المذكورة قلت وجهه الرعاية لا يقضيه المقام وذكر
ان المعنى فكلم كافر يا خالق وسكنم مؤمن به والمقام مقام استبعاد الاختلاف في ذلك فكان
المناسب تقديم ما قدم ايضا في الآية المذكورة من قوله تعالى واسجدوا له يعلمون بغير ظاهر
في الوعد والتهديد في مثل ذلك المقام حق التقديم لمن هو احق بالوعيد ويشبه هذا التقديم
الحسين على الشريف في مقام الابدال كما في قوله كل ما بين يدي من طير الا جلد اخضر ولا ابيض
وتدبيره وجه التقديم على وجه الاستقصاء في بعض تعليقاتنا من رام الوقوف على التفصيل
نظير ما في سلك المطالعة فلهذا تلك الصفة اعترض هنا بان النذر لا يرفع الا بالانظر في الشر
الواجبة وليس في الخفي للمشي نظيرها واجب عندنا ان النذر شرطها ما ذكره
ما قرره كتاب الصوم وكمن لان عدم نظير المشي في الواجب بان لكل الفقرة الذي لا يملك الزاد
والراحلة والكنة المشي الى غير ما يجب عليه اجمع في فضة المشي الى غير ما ومن قال في تقريره
ما ذكر من السؤال والجواب لا يقال للمشاي ليس بغيره فكيف يصح النذر لانه لا نقول لكلام
لنا في مجرد المشي بل كلامنا في شئ خارج وهو قرينة ما روي في الحديث يعني قول النبي ومن حج ما يشايرهم

في الجمع ما يشايرهم

كتب بكل خطوة الخ لم يعب في زعمه كما هو الظاهر من تفرقه السؤال والجواب بل روي
النذر على كون المنذورين جنس طلق القرنة وقد انتهت فيما سبق على ان شرط صحة هوان يكون
من جنس المشرك وقالوا اجابة ولا يكتفى بكونه من جنس العربات المطلقة ومنهم من زعم
بعد تقرير الجواب المذكور وابداه السنة وروي عن عقبه بن عامر الجعفي ردفه انه جاء الي
النجاشي وقال يا رسول الله ان اخي نذرت ان يحج بك شربة ماء فينتقل قال ان الله لغني عن
تغذيه خشك فلتترك ولتدع كركوها شاة وفي بعضها وليبرن دما فلو لم يجب الحج ما شاة
لما اوجب الكفارة بالركوب وفيه ان الكلام في تطبيق جواب المسئلة وهو صحة النذر المذكور
على تاقدهم المنزورة لا في تحدي الجواب والحد بين المذكورين في جواب الجواب ولا يجدي تغاضي في تطبيقه
على القاعدة فلا وجه لذكره تاييدا للجواب كما لا يخفى على ذي الالباب بغير ههنا شئ لا بد من التنبه
عليه وهوان المراد من الشئ ههنا قطع المسافة رجلا للوصول الى المقصد فالمراد ان
حول البيت ليس منه فلم يعب من زعم ان نفس الطواف ايضا نظيره كما اذا نذر بالبعوم
متابعا فانه لا يتبادى مقربا ولكرك راق واما اي لوجج راكبا من نذر ان يحج بك شربة
بجزءه ولكن يلزمه اجزاء اكثر الواجب فاذا ركبه الكل او في اكثر يلزم الدم واذا ركبه الاقل
يلزمه المصدق بقدره من الكل في قيمة الشاة الوسط وافعال الحج تنهي بطواف الزيادة
لما قد من ان الاحرام تنهي به فالمراد من افعال الحج ما انعقد الاحرام ومن لم يتقطن فخذ
قال يريد بالافعال لا بالمكان لا مطلق الافعال فان روي الجار وغيره من افعاله فيمنحى الى
بطواف اي يجب عليه ان يمشي الى موضع عن طواف الزيادة ثم قبل هذا الاختلاف لما ان نذر
لم يذكره على ما يشاء فمما سبق ومن قال في شرح هذا المعال عيان محمد لم يذكره في شئ من كتب
من اي موضع يبدأ واختلف المشايخ فيه لم يعب في عبارة يعني لان ما ذكره بيان الواقع
لا تفسير المرام من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان يقر ان يقول فاختلف المشايخ
بالا التفرعية لما انتهت عليهم من الاختلاف المذكور ما شئ من عدم ذكر محمد هذا المسئلة في

فيمنحى الى

في شئ من كتب يعني ههنا شئ وهوان محمد وان لم يذكره في كنبه لكن الرواية مخطوطة عن ابن جعفر فلا بد
للاختلاف المذكور ومن لم يثبت هذا كما ذكرنا في ترجع القول الثاني حيث قال جيل من سواه ولا يخفى
لانه هو المراد به عرفا ولهذا كان الافضل ان يحرم من دويرة اهل نذر ركبة الكل راقا ما يدل
على وجوب الركوب من وقت الخروج ما روي عن ابي خنيفة لو ان بعدا يعلف وقال ان كانت
فلا تاعلى ان الحج ما شاة فلعنة باكونه فكله ضلعا ان يمشي من بعدا ثم انه لم يعب في تعليل بقوله
ولهذا كان الافضل ان يحرم من دويرة اهل نذر لا ارتباطا بينه وبين المحلل كما لا يخفى على من تدبر فيه
فما لم يحرم من التفصيل بالتفريق المأبى وهو ما ذكره بقوله فان ركبة الكل راق دما
بين التعليل المذكور وانما ينظم معه في سلك واحد وهو قوله ويدل على وجوب الركوب لا يثبت من
حين يحرم استيعار من معنى حيث على ان يقتضيه ساق الكلام وبه ينظم في حاق الكلام من
معين المقام وعلى هذا القول الامام فخر الاسلام والامام العياشي وغيره من المشايخ الكرام
وقيل من بيته اي يبتدئ منه بالمشي عليه شئ من الثانية الخسري وما لا يلزم من حيث قال
الظاهر انه هو المراد يعني مرادنا من كلامه ومن قال في شرح هذا المقام يعني انه لم يتعارف
والعرف معتبر فقد فسر الكلام على خلاف ذنر المرام على غير المراد فان ما ذكره وجه آخر غير
المص قال انه هو المتعارف ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من مجمع بين الوجهين المذكورين
حيث قال ان العرف معتبر في النذر والظاهر انه اراد به المشي من بيته ثم قال فاقول سلمنا ان العرف
معتبر في النذر ولكن لا نعلم ان العرف كما قال ولفظ النذر دليل على خلاف ما قلنا فلا يوجب ما لم يشر
ولئن سلمنا ان العرف كما قال فقول حرج لفظنا نادر لعوق دلالة العرف فلا يعتبر دلالة
العرف بخلاف ما اذا اوجبان حج عنه فانه يحج عنه من بيته لان الوصية تنصرف الى العرف في الال
ومراده بقوله لا قلنا ما قد من قولنا على الاول فخر الاسلام والعياشي وغيرهما والاصح عندي
لانه نذر الحاج واجب ابتداء الاحرام وانها طواف الزيادة فلهذا بقدر التردد ولا يلزمه ذلك
الي هنا كلامه ولا يذهب عليك ان لم يعب في منه العرف لان ما هو المتعارف مستفيض

حج

حج

عامة

فلا يقبل المنع قوله ولفظ النادر دليل على خلافه غير مسلم قوله وانما ابتداء الاحرام وانما حاد
طواف الزيادة مسلم كنه اشراج الكلام في اشراج العرفي وكلام النادر يحتملها والعرف
المكمل ثم ان حقه ان يؤخر قوله ولفظ النادر دليل على خلافه عن قوله ولين سألنا ان العرف
كما قال وهذا ظاهر عند من احاطت به اساليب الكلام فلا وجه لقوله فتقول صريح لفظ النادر
ينفوق دلالة العرف فلا يعبر العرف بالظاهر من قوله لان الوجهية سحر في العرف في
الاصل ان من خرج من سببه بقارة او لام آخر فمقطع بعض طريق اشراج فاده لا يكون موثقا لعرفه
ولا يخفى فاده لانه ادخل في نفاذيه ومن النادرين في هذا المقام من قال في صدره شرح
ما ذكر من الكلام فاذ ثبت انه واجب فلو ركب اراق دما لانه ادخل في نفاذيه يدل على ذلك
ما روي عن عقبه بن الجهمي انه جاء رسول الله ع وقال اني قد ركبت ثبته ويرد عليه
انه ان اشار بقوله ذلك الى وجوب الحج كاشفا فلا وجه لاثبات الدليل عليه بعد الفراغ
عن ثبوت دليل عليه قوله فاذ ثبت انه واجب ان كراهية الى دخال النقص في اشراج الركوة
فذلك ايضا مستغن عن الدليل لان الكلام بعد ما ثبت وجوب المشي وبترك الواجب يلزم
النقصان لزوما يثبتان في الحديث المذكور دلالة على وجوب المشي على النادر في قوله ان يذكر لفظ
عليه كما ثبتت عليه فيما سبق فتدبر قالوا اي قال المشي قيل لا بد به اجماع من رواية اصل
ورواية اجماع الصغير لا حكم اذا بعدت المسافة تركت نظر الي رواية الاصل ان قربت
يركب نظر الي رواية الجامع الصغير واما عبارة بني النضر لما عرفت ان مقتضى النظر الى رواية الجامع
الصغير هو الوجوب كما تفعل عن قول المصنف هنا اشاره الى الوجوب من قال هنا كذا بيان التوثيق
بين رواية الاصل ورواية اجماع الصغير روى الامام فخر الاسلام العفقيه ابو جعفر انه قال انما ركبنا
بعدت المسافة وشق المشي واما اذا قربت والرجل من عتيد المشي ولا يشق عليه شق ان يركب
وكذا من قال وهذا الذي نعلمه عن العفقيه جميع بين روايتي الاصل واجماع الصغير اذا بعدت المسافة
وشق المشي يعني ههنا احتمالا لان آخر ان احدهما ان يكون المسافة بعيدة ولكن المشي عليه

نادر

نادر

نادر

عليه المشي لا عتاده اياه والاخر ان يكون المسافة قريبة ومع هذا يشق عليه المشي لعموم
اعتاده اياه ولو قال انما تركبنا ان كان يشق عليه المشي لبعده مسافة او لعدم اعتاده اياه واذا
لم يشق عليه لا عتاده اياه قريبة كانت المسافة او بعيدة سمي ان لا يركب لانه يظلم الكلام ذكرا وان كان
ومن باع جارية محرمة فاذن طلق ذلك اي ذن الباع بجماعة في الاحرام وقال زكريا
ذلك وكذا لو تزوج حرة احرمت بجماعة النخل الزوج ان يملكها عندنا خلافا لانه ان احرام الامتسح ونظم
اذا كان ذلك باذن المولي وكذا الاحرام الحرة لانه اذا وجدت محالها ان يخرم بالنقل واذا وقع
لزم لم يكن له غير ابطال لان ابطال العمل حرام بالنفس وهذا كالمأثرة اذا تزوجت بان المولي ثم باعها
المولي لم يكن له مشترى بابطال النكاح ولنا ان الاذن انما يحتاج اليه لبعث الاحرام لا لابطاله
فانما لو احرمت بغيره اذن صحيح وله ان يملكها والتباعد في ملك المشتري والزواج فشرط اذنها
ولم يوجد بخلاف النكاح لان نكاح الامتسح يحتاج الى الاذن في الاثبات فانها لو تزوجت بها اذن لم
يبع وقد وجد الاذن ابتداء هناك اقل ولا يخفى فيه من التصور حيث لم يتغير من ثباته من طرف
اصحابنا الثلاثة لاجاب عما عساه من المخالف وهو حرمة ابطال العمل واليجاب عنه ان حرمة ابطال العمل
في حق العامل مسلم واما في حق غيره فغير مسلم فانه يجوز اذا تعلق بجمعة لان هذا عقد بين مملوك وهذا
مسلم كنه عقد غير لازم للمولي رعايته بخلاف العقد في المبيع عليه ما تفرع عن الواقع في قوله فلا يمكن
من فسخه غير تام وهذا مرجع الجواب الذي ذكر من قبل اصحابنا الثلاثة كما اذا اشترى جارية بمسكو
يعني مكتوبة باذن المولي ولنا هذا التباعد فاما سبب ان المالك يمكن المخالف من اصحابنا وقد كان لا يبيع
ان يملكها هذا على ظاهر الرواية وروى ابن سماع عن علي بن يوسف ان المولى اذا اذن للعبد في فسخ
ان يملكه لانه سقطت عنه باذن فصار العبد كالحر الا ان المشترى ان يملكه لان الاحرام لم يقع باذنه
والجواب الثالث في علي الروايتين ما نقلناه وبما سبق بخلاف النكاح جواب عن من سئل فانه لا
للباع ان يفسخه لان النكاح حق الزوج وقد ثبت بان المالك فلا يمكن من فسخه وان يملك
لتعلق حق العبد كالحرم فانه ليس للمالك ولان الاستمتاع به يتعلق حق المهر من له باذن المهر

نادر

نادر

والشئى قايما مقام الباع بغير شئى من فذلك لا يكون له ان يضا حق الفسخ وانما ضا
اجتمع في الجارية فحقا حتى ان تدنو في الاحرار ومن حق الشئى في الاستماع فيقيد حق العبد على حق
كما هو الاصل في مثل هذا على انه تغليل لا يمكن من رد ما بالعب لا عرفت ان الاحرام غير مانع
عن غشها عندنا فلما عجب ومن وهم انه عيب يرفع فقد وجهه وذكر في بعض النسخ
يعني في اجتماع الصغير او يماسها قال فخر الاسلام البرزوي في شرحه يحتمل ان يكون هذا
من ابى يوسف في الرواية والاولى ان يحلها بغير الجارية اخلف المشايخ فيه فذكر بعضهم التحليل في الجارية
ولم يربطهم به فحل التحليل بغير ما اولى لعدم اختلاف فيه ومن وعده ان ما ذكره المحقق في القول
الاول حيث قال فذكر بعضهم التحليل في الجارية تغليلا لا يوجب وماله ما جاز لهما بقوله والاول
فقد وجه لعدم الدلالة في اولى قوله على الكراهية في قول من يعاقل ولا يجازي كراهية على التزنية لا لغيرها
لا على ما ذكره المخالف بقوله ولا يابىس كما لا يخفى تغليلا لا يوجب جعل تغليل القول الاول تغليلا لما
وضحة الاشارة الى انه قاهر عن فاداة كراهية التزنية لانيابىس المقام على ما عرفت

قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة

حامدا لله تعالى وتوفيق اتمامها ومصليا على افضل

الرسل محمد بافضل النجيات والكلها في ١٢

شهر صفر المظفر في يوم الجمعة

من شهر سنة اربع وثمانين

وتتعاية في ضيق الكبري

علي يد العبد الضعيف الذليل

المتحاج الى رحمة

رب العالمين يوسف بن خليل كبريا في الكدوسي في بلد طنطشة المحروسة في مدينة
والده سلطان سليم خان عليه الرحمة والعفو ان اسكنها الله تعالى في عزه الجاني

البيع في اللغة تمليك الشئ بالشيء والشراء تمليك الشئ بالشيء وهو من الاضداد ومن قول
بالمال وبذل التمليك بالمال فانه تم فحال وهو من الاضداد وقد عرفت في كل من المعنيين على كذا الخطا
اما في تخصيص خلاصة لا يابىس التمديد للغوي فانه ماله لا يبدل غير لازمة في مفهوم البيع على ما
ما نص عليه في المحيط والتمديد الشئ لان ما يابىس غير كافية في تحقيق مفهومه الشئ على ما
ستقف عليه وآتاني التبديل فانه المبادلة يصدر على الشراء صدق العام على الخاص فلا يفتقر الى
بينهما فاني يكون من الاضداد وفي الشراء عبارة عن عقد يتحقق مبادلة الملك بالملك ولا يتوهم
انقضاء بالعقد على مال لان التحقيق فيه مبادلة الملك بالملك ابتداء العقد المذكور لا عند تمامه فان

اشترى من احد البدين وهو نفس العبد يخرج عن الملك عند تمامه ووجه التحقيق تحقيق القبض عند
تحقق القبض وذلك ظاهر ولا حاجة بشئ من العوض لانه بيع شئى بغيره لغيره كما قال صاحب المحيط
لان قول زفر بن علي التفتة حيث قال فانه حجة حقيقة وبيع حقا عند اختلافه فانه يقول هي حقيقة
وكمما بل عدم تحقق المبادلة في العقد المذكور فانه يتم بغيره واليجاب والقبول على الشراء المذكور
لم يخرج العوض بعد عن الملك الموصوب له وان خرج الموصوب عن ملك الواهب يتم تحقيق

المال بعد ان قبض لكنها حكم العقد ان لا يبعد جدي فله بوجه عقد يتحقق المبادلة لا ابتداء
ولا انتهاء فلا حاجة في دفع القبض المذكور الى تقييد المبادلة بان يكون بغيره الاكتساب كما توهمه

بعض شراح الكتاب ثم انك بعد ما تحققت ما ذكرناه وقف على ما في قولكم كتاب البيوع

البيع في اللغة تمليك الشئ بالشيء لا كان او غير ما نص على ذلك صاحب المحيط وقال انه

في اللغة مبادلة المال فله خطا في كل من المعنيين حيث اني بالعام مقام الخاص والخاص

في مقام العامين ثم انه لم يدبر بصدق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على كذا يكون

لفظ البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة وفي الشراء عبارة عن عقد يتحقق مبادلة

المال المال ومن وهم انه نفس ملك المبادلة فقد وجهه وما فهم فانه قد تحقق بدون البيع كما اذا

كان الطرفان او احدهما مال غير مملوك لغيره وبآخرة ثابتن ما في قول من قال البيع في اللغة تعبا

البيع في اللغة تمليك الشئ بالشيء والشراء تمليك الشئ بالشيء وهو من الاضداد ومن قول
بالمال وبذل التمليك بالمال فانه تم فحال وهو من الاضداد وقد عرفت في كل من المعنيين على كذا الخطا
اما في تخصيص خلاصة لا يابىس التمديد للغوي فانه ماله لا يبدل غير لازمة في مفهوم البيع على ما
ما نص عليه في المحيط والتمديد الشئ لان ما يابىس غير كافية في تحقيق مفهومه الشئ على ما
ستقف عليه وآتاني التبديل فانه المبادلة يصدر على الشراء صدق العام على الخاص فلا يفتقر الى
بينهما فاني يكون من الاضداد وفي الشراء عبارة عن عقد يتحقق مبادلة الملك بالملك ولا يتوهم
انقضاء بالعقد على مال لان التحقيق فيه مبادلة الملك بالملك ابتداء العقد المذكور لا عند تمامه فان
اشترى من احد البدين وهو نفس العبد يخرج عن الملك عند تمامه ووجه التحقيق تحقيق القبض عند
تحقق القبض وذلك ظاهر ولا حاجة بشئ من العوض لانه بيع شئى بغيره لغيره كما قال صاحب المحيط
لان قول زفر بن علي التفتة حيث قال فانه حجة حقيقة وبيع حقا عند اختلافه فانه يقول هي حقيقة
وكمما بل عدم تحقق المبادلة في العقد المذكور فانه يتم بغيره واليجاب والقبول على الشراء المذكور
لم يخرج العوض بعد عن الملك الموصوب له وان خرج الموصوب عن ملك الواهب يتم تحقيق
المال بعد ان قبض لكنها حكم العقد ان لا يبعد جدي فله بوجه عقد يتحقق المبادلة لا ابتداء
ولا انتهاء فلا حاجة في دفع القبض المذكور الى تقييد المبادلة بان يكون بغيره الاكتساب كما توهمه
بعض شراح الكتاب ثم انك بعد ما تحققت ما ذكرناه وقف على ما في قولكم كتاب البيوع
البيع في اللغة تمليك الشئ بالشيء لا كان او غير ما نص على ذلك صاحب المحيط وقال انه
في اللغة مبادلة المال فله خطا في كل من المعنيين حيث اني بالعام مقام الخاص والخاص
في مقام العامين ثم انه لم يدبر بصدق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على كذا يكون
لفظ البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة وفي الشراء عبارة عن عقد يتحقق مبادلة
المال المال ومن وهم انه نفس ملك المبادلة فقد وجهه وما فهم فانه قد تحقق بدون البيع كما اذا
كان الطرفان او احدهما مال غير مملوك لغيره وبآخرة ثابتن ما في قول من قال البيع في اللغة تعبا

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى اللازم وغير اللازم
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت الملك في احد البدين ^{بينه وبين} وفي الآخر ليس بالنافذ
 براجي عنه طاع كنه طاعجارا والحكم عبارة عن ان يملك شيء من الان ^{مستطاع} وبين غني يكون
 تصرف فيه وحاجرا عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحق
 شرا فانه قد ودان ملك القدرة حاصله لان على التصرف في المباح التي لم يكن ملكا ولا غيره
 ومنهم من زاد على ذلك انه لا يملك احد من تصرف المشتري بالبيع في المبيع قبل القبض
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حمل التصرف
 او على جميع منه لا جميع افرادة وهي حاصله للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على
 التصرف في المبيع بالاقالة بلا عاقب ويجوز ذلك ثم ان البيع على كذا رالية المصنوعة تباينة
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشياء منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع ^{اسماء} بيع الملك
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين
 البيع السلم وهو بيع الدين بالعين ومنهم ان هذا النوع باعتبار المبيع وحده فقد وم لا
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا
 الى اربعة انواع بيع سائمة وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه ويبيع مرابحة وهو بيع بالثمن
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين حلال اسمه الجايز وحرام
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه
 الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اصل الشرع غير مختص بالاحلال كيف يطلق على النافذ
 ولا يملك في قوله تم اصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اصل الشرع
 وايضا البيع المرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا اخضع منه فكيف يبيع حرمه وآما الحكم
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المحسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في المبيع

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى اللازم وغير اللازم
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت الملك في احد البدين وفي الآخر ليس بالنافذ
 براجي عنه طاع كنه طاعجارا والحكم عبارة عن ان يملك شيء من الان وبين غني يكون
 تصرف فيه وحاجرا عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحق
 شرا فانه قد ودان ملك القدرة حاصله لان على التصرف في المباح التي لم يكن ملكا ولا غيره
 ومنهم من زاد على ذلك انه لا يملك احد من تصرف المشتري بالبيع في المبيع قبل القبض
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حمل التصرف
 او على جميع منه لا جميع افرادة وهي حاصله للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على
 التصرف في المبيع بالاقالة بلا عاقب ويجوز ذلك ثم ان البيع على كذا رالية المصنوعة تباينة
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشياء منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع بيع الملك
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين
 البيع السلم وهو بيع الدين بالعين ومنهم ان هذا النوع باعتبار المبيع وحده فقد وم لا
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا
 الى اربعة انواع بيع سائمة وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه ويبيع مرابحة وهو بيع بالثمن
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين حلال اسمه الجايز وحرام
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه
 الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اصل الشرع غير مختص بالاحلال كيف يطلق على النافذ
 ولا يملك في قوله تم اصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اصل الشرع
 وايضا البيع المرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا اخضع منه فكيف يبيع حرمه وآما الحكم
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المحسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في المبيع

وهو الموقوف

وهو الموقوف

وهو الموقوف

فان الانعقاد على ما مر في كتاب النكاح عبارة عن ان يملك العاقدان في المالاخرط وجه يظهر
 اثره في الحق ثم في ذلك التعايل الاحلال الى اللازم وغير اللازم وقال والاحلال الذي هو غير اللازم كما كان
 خيار الفسخ للعاقدة وغيره عليه النقص بالبيع الموقوف في صورته الاستحقاق فانه اذا لم يكن
 للبيع وحكم التام في الاستحقاق يكون مع البيع موقوفا على جازة المستحق لا لم قالوا العفا
 باستحقاق المبيع لا يجوز ان يفسخ العقد ولكن يجوز ان يفسخ على جازة المستحق وهو غير لازم
 وليس فيه رافع العاقدة لاجل ان ثبت الاستحقاق دليل عدم الرضا بفسخ العقد وهو
 لا يملك الاجازة فكيف يكون البيع في صورته الاستحقاق موقوفا لا نقول لان ان ثبت
 الاستحقاق دليل عدم الرضا اذ يجوز ان يكون العرض منه اخذ الثمن من البائع فلا يكون
 دليل على عدم الرضا وبما ذكرناه بين ان البيع الموقوف يعتبر من البيع الغفولي ومن ثم
 منع فيه فاعطى ثم قال التعايل المذكور والحجرات اربع خيارا لشرط وجبها الروية
 وخيار العيب وخيار الاستحقاق وفي الحكم الذي ذكره نظر لان منها خيارا وهو خيار
 الكمية وقد يسمى بخيار كشف الحال على ما استغف عليه باذن الله وآما خيار التعيين
 فلا يرد النقص به لانه غير مانع للزوم العقد والكلام في الخيارات المانعة ثم ان منها
 موجب آخر لخيار المانع له وهو تصرف الصفقة على المشتري فلا وجه لوجه في خيار الاستحقاق
 لانه غير لازم في جميع صورته قال البيع ينفذ بالايجاب والقبول انعقادا لكان باجرا فيهما
 داخلا فيه ولا دلالة في حرف الباء على فوجها عنه كما نوح لانها كما نقل لانه كذلك
 تدخل لانه كما في قوله انك الطين ينفذ بالماء والتراب والايجاب بان تقدم من ركني
 العقد في الصفة وسواء كان صدر عن البائع او عن المشتري والقبول اذ هو منها في
 مطلقا واضافة اختيارا ثبت للاخر من العاقدين الى المبيع كالقبول في ان القبول
 ما افر منها صادرا كان عن البائع او عن المشتري ويلزم التعم في جانب الايجاب
 ومع ان الايجاب باصد عن البائع والقبول باصد عن المشتري فقد وجه في الايجاب

وهو الموقوف

وهو الموقوف

وهو الموقوف

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى اللازم وغير اللازم
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت الملك في احد البدين وفي الآخر ليس بالنافذ
 براجي عنه طاع كنه طاعجارا والحكم عبارة عن ان يملك شيء من الان وبين غني يكون
 تصرف فيه وحاجرا عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحق
 شرا فانه قد ودان ملك القدرة حاصله لان على التصرف في المباح التي لم يكن ملكا ولا غيره
 ومنهم من زاد على ذلك انه لا يملك احد من تصرف المشتري بالبيع في المبيع قبل القبض
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حمل التصرف
 او على جميع منه لا جميع افرادة وهي حاصله للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على
 التصرف في المبيع بالاقالة بلا عاقب ويجوز ذلك ثم ان البيع على كذا رالية المصنوعة تباينة
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشياء منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع بيع الملك
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين
 البيع السلم وهو بيع الدين بالعين ومنهم ان هذا النوع باعتبار المبيع وحده فقد وم لا
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا
 الى اربعة انواع بيع سائمة وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه ويبيع مرابحة وهو بيع بالثمن
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين حلال اسمه الجايز وحرام
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه
 الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اصل الشرع غير مختص بالاحلال كيف يطلق على النافذ
 ولا يملك في قوله تم اصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اصل الشرع
 وايضا البيع المرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا اخضع منه فكيف يبيع حرمه وآما الحكم
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المحسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في المبيع

وهو الموقوف وانقسم النافذ الى العبيد وغير العبيد وانقسم العبيد الى اللازم وغير اللازم
 وآما حكمه وضاع وقد اختلفت الملك في احد البدين وفي الآخر ليس بالنافذ
 براجي عنه طاع كنه طاعجارا والحكم عبارة عن ان يملك شيء من الان وبين غني يكون
 تصرف فيه وحاجرا عن تصرف الغير فيه وآما فالوازة عبارة عن القدرة على التصرف في الحق
 شرا فانه قد ودان ملك القدرة حاصله لان على التصرف في المباح التي لم يكن ملكا ولا غيره
 ومنهم من زاد على ذلك انه لا يملك احد من تصرف المشتري بالبيع في المبيع قبل القبض
 فانه غير مشروع مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على حمل التصرف
 او على جميع منه لا جميع افرادة وهي حاصله للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على
 التصرف في المبيع بالاقالة بلا عاقب ويجوز ذلك ثم ان البيع على كذا رالية المصنوعة تباينة
 اجمع انواعا وتنوعه باعتبار اشياء منها تنوعه باعتبار البدين وذلك التي اربعة انواع بيع الملك
 وهو بيع العين بالعين وهو بيع العين بالثمن وهو بيع العرف وهو بيع الدين بالدين
 البيع السلم وهو بيع الدين بالعين ومنهم ان هذا النوع باعتبار المبيع وحده فقد وم لا
 ان الفرق بين النوعين الآخرين ليس باعتبارها فقط ومنها باعتبار ثمنه ليدرك ذلك ايضا
 الى اربعة انواع بيع سائمة وهو بيع بالثمن الذي يتفقان عليه ويبيع مرابحة وهو بيع بالثمن
 الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضعية وهو بيع بانفس
 من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين حلال اسمه الجايز وحرام
 لغيره واسمه الفاسد صرح بذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه
 الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اصل الشرع غير مختص بالاحلال كيف يطلق على النافذ
 ولا يملك في قوله تم اصل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اصل الشرع
 وايضا البيع المرام مطلقا اعلم من النكاح والربوا اخضع منه فكيف يبيع حرمه وآما الحكم
 بعينه وهو الباطل فخرج عن المحسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في المبيع

هنا لا يقتضيان ان يقال ان لا يثبت مثلاً اقتضى ايجاب البيع والاخر بموافقة لصار قابلاً لما
اوجبه ينفع من ذلك تام وصيغة بقول قبلت وعلى هذا انتفع ختم كل منها لصاحبه وان
خفي عليه هذا المعنى قال قال وماذا بعد حتى الا الفصل ثم انك لتعرف ان الانعقاد عبارة
عن انعام احد لفظ العاقلين الى لفظ الآخر فان كان العقد لفظاً الايجاب للقبول فلا بد
من حمل اللفظ في قوله اذا كانا باللفظ الى ما في معنى الصيغة ومن غفل عن ما ذكرناه اعتبر بظاهر
اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب للقبول
او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول بالمعنى واعلم ان البيع التعوي لا ينعقد الا بلفظين
يرتبان على التملك التملك وكذلك لا لا عند كونها بصيغة ايجابية والمضارع نية الحال
كقوله بعت او ابيع على الايجاب في احوال وقوله اشتريت وقبلت واخذت ودون اللفظ
والمتقبل خلافاً لما ثبت في قياسنا على النكاح وثالث المتقبل الامر عدة وتوكل
فما يكونان شرط العقد كما استظهرنا وقد مر الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص ما في الذكر
لاستغناء عن النية لان في ما عدا مطلقاً ولذلك لا يوجب النية انعقاده بالمتقبل فلا
يبان في ما ذكرناه من انه ينعقد بالمضارع نية احوال مثل ان يقول احدنا اذا ولفظ مثل قول
للکلام علي وفق ما استخرج من عدم ختم الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء وغير
في احدهما للعاقلين المعنويين من الكلام السابق وليس في العبارة المذكورة من
الابهام للتعليم بشرطي وضرورة ان لفظ بعت مختصة بالبيع كاختصاص قولها
بالمشتري بل لان الذي بذلك الشرط لا يكون بائناً حقيقة ما لم يفهم اليه لفظ الآخر
للعقد مصداقاً لشرائطه والمقدم من الآخر المشتري ما عرف ان الالهام ههنا ايضا
للتعليم ثم ان ترك ذكر الثمن في المعايين يخرج ثلثاً الى الايجاب للقبول عما لا دخل في حقيقة ما
وتبين ما على عدم حاجته الي ذكره في انعقاد البيع على ما قد نبأ به قوله لان البيع تحليل لانعقاد
بلفظ كما في واراد بالشرط الشرط الشرعي وانما ترك التوصيف لانها مفعولة التام

هذا هو المعنى الذي عليه قوله اذا كانا باللفظ الى ما في معنى الصيغة ومن غفل عن ما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب للقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول بالمعنى واعلم ان البيع التعوي لا ينعقد الا بلفظين يرتبان على التملك التملك وكذلك لا لا عند كونها بصيغة ايجابية والمضارع نية الحال كقوله بعت او ابيع على الايجاب في احوال وقوله اشتريت وقبلت واخذت ودون اللفظ والمتقبل خلافاً لما ثبت في قياسنا على النكاح وثالث المتقبل الامر عدة وتوكل فما يكونان شرط العقد كما استظهرنا وقد مر الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص ما في الذكر لاستغناء عن النية لان في ما عدا مطلقاً ولذلك لا يوجب النية انعقاده بالمتقبل فلا يبان في ما ذكرناه من انه ينعقد بالمضارع نية احوال مثل ان يقول احدنا اذا ولفظ مثل قول للکلام علي وفق ما استخرج من عدم ختم الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء وغير في احدهما للعاقلين المعنويين من الكلام السابق وليس في العبارة المذكورة من الابهام للتعليم بشرطي وضرورة ان لفظ بعت مختصة بالبيع كاختصاص قولها بالمشتري بل لان الذي بذلك الشرط لا يكون بائناً حقيقة ما لم يفهم اليه لفظ الآخر للعقد مصداقاً لشرائطه والمقدم من الآخر المشتري ما عرف ان الالهام ههنا ايضا للتعليم ثم ان ترك ذكر الثمن في المعايين يخرج ثلثاً الى الايجاب للقبول عما لا دخل في حقيقة ما وتبين ما على عدم حاجته الي ذكره في انعقاد البيع على ما قد نبأ به قوله لان البيع تحليل لانعقاد بلفظ كما في واراد بالشرط الشرط الشرعي وانما ترك التوصيف لانها مفعولة التام

هذا هو المعنى الذي عليه قوله اذا كانا باللفظ الى ما في معنى الصيغة ومن غفل عن ما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب للقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول بالمعنى واعلم ان البيع التعوي لا ينعقد الا بلفظين يرتبان على التملك التملك وكذلك لا لا عند كونها بصيغة ايجابية والمضارع نية الحال كقوله بعت او ابيع على الايجاب في احوال وقوله اشتريت وقبلت واخذت ودون اللفظ والمتقبل خلافاً لما ثبت في قياسنا على النكاح وثالث المتقبل الامر عدة وتوكل فما يكونان شرط العقد كما استظهرنا وقد مر الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص ما في الذكر لاستغناء عن النية لان في ما عدا مطلقاً ولذلك لا يوجب النية انعقاده بالمتقبل فلا يبان في ما ذكرناه من انه ينعقد بالمضارع نية احوال مثل ان يقول احدنا اذا ولفظ مثل قول للکلام علي وفق ما استخرج من عدم ختم الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء وغير في احدهما للعاقلين المعنويين من الكلام السابق وليس في العبارة المذكورة من الابهام للتعليم بشرطي وضرورة ان لفظ بعت مختصة بالبيع كاختصاص قولها بالمشتري بل لان الذي بذلك الشرط لا يكون بائناً حقيقة ما لم يفهم اليه لفظ الآخر للعقد مصداقاً لشرائطه والمقدم من الآخر المشتري ما عرف ان الالهام ههنا ايضا للتعليم ثم ان ترك ذكر الثمن في المعايين يخرج ثلثاً الى الايجاب للقبول عما لا دخل في حقيقة ما وتبين ما على عدم حاجته الي ذكره في انعقاد البيع على ما قد نبأ به قوله لان البيع تحليل لانعقاد بلفظ كما في واراد بالشرط الشرط الشرعي وانما ترك التوصيف لانها مفعولة التام

والاستثناء احوال الشرف الشري في عرف الشرع وذلك لظهوره في عدم وضع الواضع
لثالث لفظاً حاصلاً لا يخفى وستم من كمال التعليل وقال ارفع لفظه لم يفسد لثالث لفظاً حاصلاً لا يخفى
انما يعرف بالشرع وانما لا يرد على الحكماء ان ثلث لفظه لم يفسد لثالث لفظاً حاصلاً لا يخفى
الموضوع للاخبار ارادوا الاخبار عن الماضي بدلالة سابق الكلام واتقنوا المقام فلا حاجة الي
في تمام التعليل الى العزيمة التالفة وكان استعماله لفظاً لما في كماله في اللفظ لا دأباً وقد استعمل
اي في كماله في الشرع فيه آيات البيع فينفع البيع به اي بالموضوع للاخبار عن الماضي وقد
فرغ من بيان النفاذ البيع بما يجب قبول لفظاً ما مضى في بيان عدم انعقاده بما يجب قبول لفظاً
مستقبل وقال لا ينعقد بلفظين انما قال بلفظين لانه ينعقد بثلاثة لفظاً واحد باستقبال كماله
الاسبق في في شرح الحواشي وانما قال احد باللفظ المتقبل دون لفظ المضارع لما عرف ان البيع
ينعقد بلفظين احد باللفظ المضارع اذا قصد به الايجاب في الحال ومن لم يشبه هذا الفرق قال هذا اذا كان
اللفظان او احدهما مستقبلاً بدون نية الايجاب في الحال وانما اذا كان المراد ذلك فينفع البيع
فان ذلك صيغة المضارع حقيقة في الحال عند انعقادها وقد مر في باب نفوذ الطلاق التبرع بذلك
من قبل المص فادع الحاجة الى النية في بعضها لان الحاجة الى النية انما هي في المحل ذلك الحاجة الى
النية كما يكون لدفع الحقيقة وتعيين المجاز كالكف يكون لدفع المجاز المشهور وتعيين الحقيقة كما
اذا اوجب على نفسه اعتكاف ايام وبني الايام حاشية وقد مر في كتاب الصوم وصيغة
المضارع انما لم تكن حقيقة في الاستقبال لكن لم ينعطى استعمالها فيه مجازاً الى حد الشهرة
حتى كاد ان يمتنع الحقيقة ومن غفل عن هذا قال ان المعهود ان المجاز يحتاج الى ما يغني رادة حقيقة الا ان
الحقيقة تحتاج الى ما يغني رادة المجاز ولما توجه الاستحسان ان البيع ينعقد بلفظ المتقبل اذا نوي
الايجاب في الحال جاز ان المضارع حقيقة في الحال في غير البيع والحقيقة الشرعية فيها هو اللفظ الماضي
والمضارع مطلقاً فيها مجاز يحتاج الى النية وقد مر ان نية من مكنى كانه وهو الفعل المضارع مطلقاً
في الحال عند انعقادها نعم استدلالك لتأويله في عدم انعقاد البيع بلفظ المتقبل بوجوه الاول انما

هذا هو المعنى الذي عليه قوله اذا كانا باللفظ الى ما في معنى الصيغة ومن غفل عن ما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث قال وركنه الايجاب للقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول بالمعنى واعلم ان البيع التعوي لا ينعقد الا بلفظين يرتبان على التملك التملك وكذلك لا لا عند كونها بصيغة ايجابية والمضارع نية الحال كقوله بعت او ابيع على الايجاب في احوال وقوله اشتريت وقبلت واخذت ودون اللفظ والمتقبل خلافاً لما ثبت في قياسنا على النكاح وثالث المتقبل الامر عدة وتوكل فما يكونان شرط العقد كما استظهرنا وقد مر الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص ما في الذكر لاستغناء عن النية لان في ما عدا مطلقاً ولذلك لا يوجب النية انعقاده بالمتقبل فلا يبان في ما ذكرناه من انه ينعقد بالمضارع نية احوال مثل ان يقول احدنا اذا ولفظ مثل قول للکلام علي وفق ما استخرج من عدم ختم الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء وغير في احدهما للعاقلين المعنويين من الكلام السابق وليس في العبارة المذكورة من الابهام للتعليم بشرطي وضرورة ان لفظ بعت مختصة بالبيع كاختصاص قولها بالمشتري بل لان الذي بذلك الشرط لا يكون بائناً حقيقة ما لم يفهم اليه لفظ الآخر للعقد مصداقاً لشرائطه والمقدم من الآخر المشتري ما عرف ان الالهام ههنا ايضا للتعليم ثم ان ترك ذكر الثمن في المعايين يخرج ثلثاً الى الايجاب للقبول عما لا دخل في حقيقة ما وتبين ما على عدم حاجته الي ذكره في انعقاد البيع على ما قد نبأ به قوله لان البيع تحليل لانعقاد بلفظ كما في واراد بالشرط الشرط الشرعي وانما ترك التوصيف لانها مفعولة التام

استعمل فيه لفظ الما يعني الذي يدل على تحقق وجوده وكان الانعقاد معتقده عليه وآتاني اللفظ
المستقبل ان كان من جانب البائع كان عده لاتباعا وان كان من جانب المشتري كان
مباذعة وفي كل واحد من الوجهين نظر اما في الاول فلانه منقوض في انعقاد البيع بلفظ المستقبل
بنية الحال لانه على تقدير تمامه ينبغي انعقاده به وقد ثبت في كتاب لفظ الصحيح واما في الثاني فلان كل
واحدة من مقدمتيه في معرض المنع ثم ان تخصيص العقد بجانب البائع والمباذعة بجانب المشتري
تخصيص من غير تخصص كما لا يخفى وقد مر الفرق وهو الذي ذكر في كتاب النكاح بقوله لان هذا
توكيل في النكاح والواحد يتولى طرفي النكاح واما الفرق بان النكاح لا يخرج عن تقديم الخطبة والخطبة
والمباذعة لان على ان المراد به اي بلفظ المستقبل الحال اما البيع بغيره فيصير لفظ المستقبل عده
غيره كمرثمة فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب
من ابنه الصغير او اشترى منه قلت ذلك كما يكون الابن الصغرة المذكورة متوليا لطرفي
البيع كلاما هري والتحقق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قضية عن قبض الشراء من كتاب
البيع يقول لو اشترى من غيره لطلب ثم بلغ الابن في قبضه لطلب ان كان لانه عاقبة من جوده
فيقبضه بحكم انه عاقبة فيجب بلوغه ولو اشترى من نفسه ثم بلغ لم يبق لطلب حق القبض
ويقبض الابن بنفسه لانه اتمتع هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقبة من نفسه بعبارة وليتبر
وحقوق العقد ثابت له ويصير الاب كالمسؤول انما يبين بغيره ذلك والنيابة بالبلوغ انتهى كلامه
وجده اظهر قاعدتهم القائلية ان الواحد لا يتولى طرفي البيع مائة غير منتفصة بالصورة المذكورة وان
قولهم فان حقوق العقد البيع يرجع الى المباشرة ليس على خطا بل هي هنا شتى وهو ان ما ذكره
المص في كتاب النكاح انما يدل على انعقاده بلفظ الامر ذلك غير محقق به فان البيع ايضا انعقده
عليما وان عليه قوله وانما بلفظ ثبوت البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق
العبارة فلا يثبت بما يكون الامر شرط العقد لانا نقول ثبوت النكاح في الصورة المذكورة بما بين
بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه شرط للعقد نعم قد انعقد النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل

المستقبل

فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير او اشترى منه قلت ذلك كما يكون الابن الصغرة المذكورة متوليا لطرفي البيع كلاما هري والتحقق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قضية عن قبض الشراء من كتاب البيع يقول لو اشترى من غيره لطلب ثم بلغ الابن في قبضه لطلب ان كان لانه عاقبة من جوده فيقبضه بحكم انه عاقبة فيجب بلوغه ولو اشترى من نفسه ثم بلغ لم يبق لطلب حق القبض ويقبض الابن بنفسه لانه اتمتع هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقبة من نفسه بعبارة وليتبر وحقوق العقد ثابت له ويصير الاب كالمسؤول انما يبين بغيره ذلك والنيابة بالبلوغ انتهى كلامه وجده اظهر قاعدتهم القائلية ان الواحد لا يتولى طرفي البيع مائة غير منتفصة بالصورة المذكورة وان قولهم فان حقوق العقد البيع يرجع الى المباشرة ليس على خطا بل هي هنا شتى وهو ان ما ذكره المص في كتاب النكاح انما يدل على انعقاده بلفظ الامر ذلك غير محقق به فان البيع ايضا انعقده عليما وان عليه قوله وانما بلفظ ثبوت البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق العبارة فلا يثبت بما يكون الامر شرط للعقد لانا نقول ثبوت النكاح في الصورة المذكورة بما بين بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه شرط للعقد نعم قد انعقد النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل

كما اذا قال انك زوجتك علي لالف فقلت تزوجتك علي ذلك وبه التفرق البيع الا ان المص لم يفت
لهذا في كتاب النكاح وقد مر كلامنا يتعلق بهذا المقام وقوله رويت انعقاد البيع بهذا اللفظ غير محقق
بما اذا صدر عن البائع كما لم يبين الاخرين فان البيع بمعقده ايضا اذا قال المشتري في جوابي
قال بعت منك هذا كذا او عرض المص من هذا الكلام جواب عن سؤال مقدمه حاصله انما ان الغرض
على قوله لا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل في انعقاد البيع بقوله كذا او وجوب الجواب
الا انه قد تم في تقرير الجواب بيان حال للفظين الآخرين لاسيما هذا الباب ناسي لم يوجب الجواب
وقاميد الرافعه من هذا فانه يفتي على السطرين في هذا المقام او عن كذا يعني بعت بك كذا كذا
لانه امره بالاضد بالبدل وهو لا يكون الا بالبيع فثبت اقتضاء في معنى قوله بعت كذا كذا
يعني ما ذكره من لاشئ في معنى قوله بعت اذا كان صادرا عن البائع وفي معنى قوله اشترى اذا صدر
عن المشتري وهذا في المثال الاول لانه على حاله صالح لان يصدر عنهما واما في المثالين
الآخرين فباعتبار ان الواقع موقع الشطر وهو لفظا عليت وغضا لما ان لا يصدر
عنهما ولما كان فيه من نوع خفاء استقطب بعضهم قوله واشترى واقضه على ان يقال يعني قوله
بعت لانه يؤدي معناه والعبارة في العقود للمعاني ثم ان المراد من كون الالفاظ المذكورة
في معنى بعت واشترى قيامها مقامها في عقد البيع ولذلك عليه بقوله لانه يؤدي معناه
اي كل واحد من الالفاظ المذكورة يؤدي معنى ما يقوم هو مقامه من لفظي بعت واشترى
فانه لو كان لفظ المعني في الموضعين بمعنى واحد لكان ما ذكره لتلخيص الشئ بنفسه والمعنى
هو المعبر في هذه العقود يعني العقود الشرعية الا يري ان الكفاية بشرطه الاصل حاله
والجواب بشرطه مطالبة اهل الكفاية ولا ينقص الكفاية المذكورة بعقد المعاوضة لان المعبر
فيها ايضا معنى العقد ولذلك قالوا ان يثبتا جميعا يقتضيه بعقدا لانه مقتضى ولا يثبت في اليه
العوام فذهبوا الى اعتبار لفظ سبب الامر ومن ذهب الى استثناء عقد المعاوضة من الكفاية
المذكورة ثم قال في ذلك يعني بزيادة اسم الكفاية لانه بعض العقود قد يحتاج الى اللفظ

فان قلت ان الواحد كما يتولى طرفي النكاح كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير او اشترى منه قلت ذلك كما يكون الابن الصغرة المذكورة متوليا لطرفي البيع كلاما هري والتحقق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قضية عن قبض الشراء من كتاب البيع يقول لو اشترى من غيره لطلب ثم بلغ الابن في قبضه لطلب ان كان لانه عاقبة من جوده فيقبضه بحكم انه عاقبة فيجب بلوغه ولو اشترى من نفسه ثم بلغ لم يبق لطلب حق القبض ويقبض الابن بنفسه لانه اتمتع هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقبة من نفسه بعبارة وليتبر وحقوق العقد ثابت له ويصير الاب كالمسؤول انما يبين بغيره ذلك والنيابة بالبلوغ انتهى كلامه وجده اظهر قاعدتهم القائلية ان الواحد لا يتولى طرفي البيع مائة غير منتفصة بالصورة المذكورة وان قولهم فان حقوق العقد البيع يرجع الى المباشرة ليس على خطا بل هي هنا شتى وهو ان ما ذكره المص في كتاب النكاح انما يدل على انعقاده بلفظ الامر ذلك غير محقق به فان البيع ايضا انعقده عليما وان عليه قوله وانما بلفظ ثبوت البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق العبارة فلا يثبت بما يكون الامر شرط للعقد لانا نقول ثبوت النكاح في الصورة المذكورة بما بين بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه شرط للعقد نعم قد انعقد النكاح بغير لفظ الامر من المستقبل

المستقبل

المستقبل

ولا ينعقد به ذلك في المفاوضة اذ لم يتبع ما يقتضيه فقد اخطا من وجوب اذ لا فلاحه زمان
 عدم صحة الحاجة الى الاستثنا المذكور بل عدم الصحة له وانما ثانياً فلا بد لادلة في اسم الاستثنا
 على التخصيص المذكور وذلك وانما ثانياً فلا بد لادلة في اسم الاستثنا الذي ذكرنا اخرج المثال المذكور عن صحته
 التمثيل لانه لا يكون معنى عقد المفاوضة باتباعه والكلام في عدم انعقاد بعض العقود بايتان
 معناه محذور عن لفظه وانما رابعاً فلان مفهوم آخر كلامه وهو قوله اذ لم يتبع جميع ما يقتضيه بطلان
 اولى يعني دعوى الاستثنا لان المفهوم منه انه اذا ثبت ذلك ينفذ المفاوضة بلا حاجة الى انظرها
 وهل هذا الحكم على الكيفية وكان هذا التعايل غافلاً عن قول المصنف في كتاب الشريعة كونه يوجب
 ما يقتضيه يجوز لان المعبر هو المعنى فان تعليله تلك القاعدة صريح في بطلان الاستثنا المذكور
 وما عدا التعايل المذكور ومن ههنا في الايضاح من قوله وهذا اصلنا في جميع العقود الا في العاودة
 لانها لا ينفذ الا بلفظ المفاوضة ولهذا ابي ولاجل المعنى هو المعبر في العقود الشرعية بيقود
 البيع الفعلي بالتعايل من غير لفظ الايجاب والقبول والشرط فيه الاعطاء من ايجابين عندئذ
 الاية الحاكمة في هذا اختيار التعايل لا ما ابولطين على السعدي واشار محمد في الجامع الصغير
 الى ان تسليم البيع كفي في حقيقة وفي الخاصة والاعطاء من ايجابين عند البعض منهم شيخ الامام
 ابو الغضن الكرماني مع بيان الثمن بيع يعني تسليم البيع على وجه البيع والتكليف وهو بان الثمن
 المتجزء والعمم بيع وفي ما سواها كالقصاص ونحوه لا وفي الخاتمة وقال بعضهم هذا ما كفي وفي شرح مختصر
 العقد وري للزاهد في قال كم يتبع فيه خطة فقال بدهم فقال عزه فله فبيع وكذا لو قال تله المقتضا
 فوزنه فهو كاستغنى من دفع الثمن واخذ العمم ودفع الدرهم واستغنى القصاص من وزن العمم
 اجبرها التعايل فثبت هذا ان بيع التعايل كما ثبت بقبول المدينين مثبت بقبول احداهما
 ايها كان على وجه الشراء نفس عليه صدر التعايل وغيره انتهى كلامه ثم ان منافع المشايخ ينفصلوا
 في بيع التعايل فيقولون ان في المحقرات استحسانا بوجه الكثرة في العقد وري وقيل يجوز في الكفر
 واليه اشار محمد في الجامع الصغير وعليه قول المصنف في التفسير وهو ما كثر منه كالزريق والذهاب

هذا هو المعنى
 في قوله لا فلاحه زمان
 في قوله وانما ثانياً

في قوله وانما ثانياً

واختصاص وهو ما نقل عنه كالتعميم واخر قوله وهو الصحيح رد لقول الفرق بين النفس والنفس
 واما الاخر فمن قول المذكور فحصل بقوله في النفس كالتعميم الفرق فانه دقيق وكذا في كونه
 لتحق المفاضات المعبرة في حقيقة البيع المشروع على ما شرط في تحقها لا على ما اعتقده فيها
 كما يتوهم واذا تحققت ان جهة اعتبار الشرائع في البيع هي الشريعة دون الركنية فقد ظهر ذلك انه
 لا تنفذ به تلك المبادئ المتأصلة بان البيع كيف ينفذ بالتعايل لا بالاجاب وقبول وما كان البيع
 والشئ لا يتحقق بدون ركنه نعم تنفذ بما اشار اليه بقوله وهذا ينفذ بالتعايل من ان التعايل
 يدل على الاجاب والقبول مثل بيعت واشترت وان ركن البيع في الحقيقة هو العقد المشتري
 من المدينين على الامور لا على الباطن على وجه الشرائع فلا يلزم من انعقاد البيع بالتعايل تحق الشئ
 بدون ركنه ثم ان ما ذكره بعبارة تعليل انعقاد البيع بالتعايل وبرهان رد تعليل البيع بعدم الفرق
 بين النفس والنفس من خمس تقرير الاول ان المعبر في الباطن هو الشئ لا المالك لان المالك امر باطن
 اقيم الاجاب والقبول معاير له اليها على التبرع والتعايل على الرضا منها وتقرر ثانياً ان
 وجه قيام التعايل مقام الاجاب والقبول مشتري من جنس النفس والجنس لا فرق فلا بد
 لمتفرقة بينهما بان انعقاد البيع بالتعايل في احداهما دون الاخر يفي ههنا شئ وهو انه لا تأثير لمتفرقات
 في انعقاده على ما مر بانه انما تأثيره في كونه مشروفاً فلا حاجة الى التعليل المذكور ويمكن ان يقال
 ان سابق الكلام اقتضى ذلك وكذلك انما قال المعنى هو المعبر في العقود الشرعية يعني في ثبوت
 حقيقة تعايل وجه الكمال كما يقتضي ذلك ان يكون المراد من انعقاده بالتعايل الذي ذكره بقوله
 هذا ينفذ بالتعايل تحق تمام حقيقة بوجوب البيان تحق الوصف المعبر فيها فذكر ذلك القول
 تبييناً لتعليل السابق وبيد كره وان كان منعقداً لكنه غير تام كيف هو فاسد واذا اوجب
 المتعاقدين بايها كان او مشترياً البيع في اسناد الاجاب لا ينعيم المشتري اشار الى
 ان الاجاب هو الاول من سنطري العقد بايها كان الموجب لمشتري على ما ذكرناه فيما سبق
 وفي فاضله الى البيع اشار الى انه لا يسمي اليها بوجه المكون الزمانا ببيع وانما لا بد من حكم الشرع

هذا هو المعنى
 في قوله لا فلاحه زمان
 في قوله وانما ثانياً

في قوله وانما ثانياً

في قوله وانما ثانياً

في قوله وانما ثانياً

فان لاخر خيارا لا سرام والاقام فان الترم وقيل اوجبه سمي القول الصادق منه بقول لا ومن لم يقف
 على الاشارة الاخرية قال وتحتي ما تقدم من كلام العاقلين ايجابا لانه ثبت لاخر خيارا للقبول
 فالأخر باختيار ان ثبت له حكم الشرع لا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم لايجابه بل
 فيمكن من القول بالفرق ههنا واضح ان شاء الله قبل البيع على الوجه الذي اوجبه صاحبنا على كماله
 في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بل هو كماله في الخطاب على مسابقي وفي
 القيد المذكور نوع معين لكون خيار القول مشروطا بقيام المجلس وتوحيج الى ان القول الصادق
 عن احد العاقلين في غير المجلس ينضم الى الايجاب الصادق عن صاحبه في اول بناء على ان المجلس
 باسبغ المتفرقات وان شاء الله تعالى او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل
 بين المعطوفين بالنظر للسابق ذكره تنبيه على عدم تقيده الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق
 بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خيارا لا يشترط
 فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما لا كما توهم فانه وان بقي امتداد خيارا للقبول كذا ثبت خيارا للمجلس
 فاجيب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لا يلزم له ان يثبت خيارا في القول الذي هو في
 شرطه العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمراد من لزوم
 الاضطرارى سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد لزوم
 فان اللازم اعم من اتمامه والشك في ان شرطه لا يخصصه ان صادقا يتحقق وانما خلا من غير صاه
 اكتمل في نفي الرضا كفاية في القام والاقام اختيارا ايضا تنفح في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال
 كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتح ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت
 الكلام في خيارا للقبول والرد او تفاؤلا يتحقق بين كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم
 حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب للاحكام الاول بعينه قلت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد
 المستمي بالقبول على خيارا لاخر من العاقلين لا في توقف القول الذي يتكلم الرد لانه غرض عن البيان
 كيف هما من الافعال الاختيارية واما الشرط المذكور فيكون ان لا يكون منها غاية شرع لا يراعي المعنى

في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بل هو كماله في الخطاب على مسابقي وفي
 القيد المذكور نوع معين لكون خيار القول مشروطا بقيام المجلس وتوحيج الى ان القول الصادق
 عن احد العاقلين في غير المجلس ينضم الى الايجاب الصادق عن صاحبه في اول بناء على ان المجلس
 باسبغ المتفرقات وان شاء الله تعالى او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل
 بين المعطوفين بالنظر للسابق ذكره تنبيه على عدم تقيده الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق
 بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خيارا لا يشترط
 فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما لا كما توهم فانه وان بقي امتداد خيارا للقبول كذا ثبت خيارا للمجلس
 فاجيب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لا يلزم له ان يثبت خيارا في القول الذي هو في
 شرطه العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمراد من لزوم
 الاضطرارى سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد لزوم
 فان اللازم اعم من اتمامه والشك في ان شرطه لا يخصصه ان صادقا يتحقق وانما خلا من غير صاه
 اكتمل في نفي الرضا كفاية في القام والاقام اختيارا ايضا تنفح في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال
 كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتح ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت
 الكلام في خيارا للقبول والرد او تفاؤلا يتحقق بين كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم
 حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب للاحكام الاول بعينه قلت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد
 المستمي بالقبول على خيارا لاخر من العاقلين لا في توقف القول الذي يتكلم الرد لانه غرض عن البيان
 كيف هما من الافعال الاختيارية واما الشرط المذكور فيكون ان لا يكون منها غاية شرع لا يراعي المعنى

المعنى التعوي في اطلاق لفظ القول عليه او لا يطلق ذلك اللفظ عليه وهذا البيان من ان ما ذكرناه
 بعض الشرع وفي تقريره التعليل المذكور بقوله لانه لو لم يكن مختارا في الرد والقول لكان يجوز اعلاني
 احدهما واسمى الشراعي فيما فرضناه بغيره لم يكن يبيح من المشتري مع كماله من النون واذ لم
 ايجاب احد المتعاقدين الحكم بغيره العقد بدون انقضاء قبول الآخر اليه فان ثبت لم يثبت
 عدم افاة الايجاب وحده حكم العقل فانه وجه قوله هذا ان نعم لم يذكر ذلك المعنى في غير ما لم يثبت من قوله
 لانه لو لم يثبت له الخيار لم يلزم حكم العقد فانه قد دل على عدم استحقاق الايجاب في افاة حكم العقد
 ولا لظاهره فلو كان يرجع عن ايجابه بالمستقيم قبول الآخر فلو كان حاله حتى العبر يعني الحق
 اللازم ولا عبرة لغير اللازم منه سواء كان حتى التملك كالذي يثبت لاتباعه ولد فان له ان
 ان يجلد باخر اجبر من ملكه مثلاً او حتى الملك الذي يثبت للموهب في الوهب فان لو ابر ان يجلد
 بالرجوع قبل ان يرضى العوض لعدم كفايته ولو لم يعد وبهذا التحقيق ان دفع ما قبل ثبوت ان ايجاب
 احدهما غير مقيد للحكم وهو الملك من حق الغير لم يخسر في ذلك فان حتى التملك يثبت للمشتري كما
 البائع وحق المشتري فلا يكون الرجوع خاليا عن ابطال حق الغير واما الجواب بان الايجاب
 اذ لم يكن مفيد الحكم هو الملك كان الملك حقيقة لبائع وحق التملك مشتري ان لم يثبت
 بايجاب البائع لا يمنع حقيقة ملكه فاقوى من الحق لا كماله فليس يصواب لما في من الاعتراف
 بعدم تمام التعليل المذكور فان بناء على تسليم ان في الرجوع عن الايجاب قبل ان ينضم اليه القول
 ابطال حق المشتري الا انه لا يعارض حق البائع لعونه وهذا كما يرى رجوع الى وجاهه لا يصح ما ذكره
 المصنف ثم ان البيع الضمني الذي هو الالهي الجيب بقوله ان سلم ثبوت بايجاب البائع ليس مقتضى
 انما تعلم قطعا انه لا يوجب لم يثبت المشتري من ملكه فله ان يرضى به في غاية غير تام في سبب ذلك
 الى ذلك بل نقول الاجابة الى اصل السبب بل التوقف ايضا فان في السؤال على لزوم ابطال حق الثاني
 للغير عقيب الايجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق ان ثبت له لصاحبه مدخل لم
 والمنع المذكور من ان يثبت في سبب بل في سبب افاة الطرف واما السؤال بطريق التمسك

في المجلس يعني مجلس الايجاب حقيقة او كما يحل بل هو كماله في الخطاب على مسابقي وفي
 القيد المذكور نوع معين لكون خيار القول مشروطا بقيام المجلس وتوحيج الى ان القول الصادق
 عن احد العاقلين في غير المجلس ينضم الى الايجاب الصادق عن صاحبه في اول بناء على ان المجلس
 باسبغ المتفرقات وان شاء الله تعالى او دلالة ولو بسكوت الانقضاء للمجلس في الفصل
 بين المعطوفين بالنظر للسابق ذكره تنبيه على عدم تقيده الثاني فان الرد لسكوت لا يتحقق
 بالمجلس وهذا لما راى ان ثبت لاخر خيارا للقبول وهو عتدنا الى آخر المجلس خيارا لا يشترط
 فانه قال هو على العذر ولا يخرج فيما لا كما توهم فانه وان بقي امتداد خيارا للقبول كذا ثبت خيارا للمجلس
 فاجيب به ذلك النقصان لانه تعليل بقوله لاخر خيارا لا يلزم له ان يثبت خيارا في القول الذي هو في
 شرطه العقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمراد من لزوم
 الاضطرارى سواء كان في معرض الزوال ولم يكن فلا مرد ان يقال ان اللازم من ثبوت حكم العقد لزوم
 فان اللازم اعم من اتمامه والشك في ان شرطه لا يخصصه ان صادقا يتحقق وانما خلا من غير صاه
 اكتمل في نفي الرضا كفاية في القام والاقام اختيارا ايضا تنفح في لزوم حكم العقد فلا يشهد ان يقال
 كما انه لم يفرق بين الرضا والاختيار والافتح ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا ان ثبت
 الكلام في خيارا للقبول والرد او تفاؤلا يتحقق بين كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامر من لزوم
 حكم العقد ولزوم بطلان الايجاب للاحكام الاول بعينه قلت بل الكلام في توقف الشرط الثاني العقد
 المستمي بالقبول على خيارا لاخر من العاقلين لا في توقف القول الذي يتكلم الرد لانه غرض عن البيان
 كيف هما من الافعال الاختيارية واما الشرط المذكور فيكون ان لا يكون منها غاية شرع لا يراعي المعنى

فان لما خيرا بالسرهم والاعمال فان السرهم وقبل ما اوجب على القول الصادق لا ومن لم
 على الاشارة الاخيرة فالمتي تقدم من كلام العقادين انما بالانه ثبتت لما خيرا بالقبول
 فالأخر بالخيار انما ثبت بحكم الشرع لا بالاجاب صاحبه كما توهم ان ذلك فيه نعم انما يكون
 فيمكن من القول بالفرق ههنا وانما ان شاء قبل البس على الوجه الذي اوجب صاحبه على كالتوجه
 في المجلس يعني مجلس الاجاب حقيقة او كما المجلس بل هو كالتوجه والخطاب على ما سياتي وفي
 العقيدة المذكورة تعين لكون خيار القبول شرطاً ببقاء المجلس ولو جاز الى ان القبول انما
 عن احد العقادين في آخر المجلس ينضم الى الاجاب لصاحبه في قوله بناء على ان المجلس
 جامع للتعرفات وان شاء رده عما اود لا ولو بسكوت الانعقاد للمجلس في الفصل
 بين المعطوفين بالظرف السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني فان الرد لا يسكوت لا يتحقق
 بالمجلس وهذا لما راينا ثبت لما خيرا بالقبول وهو عندنا انما هو المجلس خلافاً لما
 فانه قال هو على العود ولا جرح فيما قاله كما توهم فانه انما يتجدد خيار القبول كذا ثبت خيار المجلس
 فاجبر به ذلك نقصان لانه تعليل لقوله فالأخر بالخيار لو لم يثبت له الخيار في القبول الذي هو الثاني
 شرطاً للعقد يلزم حكم العقد وهو خروج احد البديلين عن ملكه ودخول الآخر فيه والمرد من اللزوم
 الاضطرابي سواء كان في معرض الزوال او لم يكن فلا مرد ان يقال ان اللزوم من حيث حكم العقد لا الرد
 فان اللزوم امر آخر والى الثبوت وكذا شاملاً بخصوصه ان صادفها يتحقق والافلا من غير صفة
 انما يبقى الرضا كفايته في المقام والافلا اختياراً أيضاً تستفح في لزومه حكم العقد فلا يستعان يقال
 كما لم يفرق بين الرضا والاختيار والافلا ان يقول من غير اختيار منه وهو لانه فرق ما ذكرنا في
 الكلام في خيار القبول والرد وانما هو يتحقق بغير كل منهما فاللزام على التقدير المذكور احد الامر من لزوم
 حكم العقد ولزوم بطلان الاجاب باللام الا ان حينئذ قلل الكلام في توقف الشرط الثاني للعقد
 المستمي بالقبول على خيار الآخر من العقادين في ان توقف القبول الذي يقابل الرد انه متفق من البيان
 كيف هما من الافعال الاختيارية واما الشرط المذكور فيجوز ان لا يكون منها غير شرط لا يراد على المعنى

هذا هو الوجه في ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له
 والافلا ان يقال ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له
 والافلا ان يقال ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له

المعنى المعنوي في الطلاق لفظ القبول عليه او لا يطلق ذلك اللفظ عليه وهذا البيان من ان ما ذكرنا
 بعض الشرح وفي تقرير التعليل المذكور بقوله انما لو لم يكن مختاراً في الرد والقبول لكان مجبوراً على
 احدهما واسعى التراضي فيما فرضناه يتألم من بيعنا من المشرع كالص من النون وادام
 ايجاب احد العقادين الحكم يعني حكم العقد بدون انضمام قبول الآخر اليه فان ثبت لم يسبق بيان
 عدم افادة الاجاب وحده حكم العقل فما وجه قوله هذا فلم يذكر ذلك المعنى في غير ما لم يكن من قوله
 لانه لو لم يثبت له الخيار يلزم حكم العقد فانه قد دل على عدم استقلال الاجاب في افادة حكم العقد
 ولانه ظاهرة فلو كان جازاً يرجع عن ايجابه بالمضمم قبول الآخر فلو كان جازاً لكان جازاً لغيره يعني
 اللزوم ولا عبرة لغير اللزوم منه سواء كان حتى التملك كذا في ثبت لا في مال ولده فان كان
 ان يملكه باخره عن ملكه مثلاً او حتى الملك كذا في ثبت للموهب في الموهب فان لولاه ان يملك
 بالرجوع قبل اخذ العوض لعدم كفايته ولو لم يرد بعد وهذا التحقيق انما قد قبل كتمان ايجاب
 احدهما غير مقيد بحكم وهو الملك لكن حق الغير لا يختص في ذلك فان حق التملك ثبت للمشتري في
 البايع وهو حق المشتري فلا يكون الرجوع قابلاً عن ابطال حق الغير واما الجواب عن الاجاب
 انما لم يكن مفيداً للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبايع وحق التملك للمشتري ان لم يتوهم
 بايجاب البايع لا يمنع حقيقة ملكه فاقوى من الحق لا كما لا يفسر بصواب لما في من الاعتراف
 بعدم تمام التعليل المذكور فان منسأة على تسليم ان في الرجوع عن الاجاب قبل ان ينضم اليه القبول
 ابطال حق المشتري الا انه لا يعارض حق البايع لعونه وهذا كما يري رجوع الى وجوه لا تنفع لما ذكرنا
 المص ثم ان البيع الضمني الذي يشترط له الجيب بقوله ان لم يتوهم بايجاب البايع ليس مقتضى
 انما تعلم قطعاً ان لولا ايجابه لم يكن المشتري من ملكه فلهذا لم يرد فيه غاية غير تام في سبب ذلك
 الى ذلك بل نقول الاجابة الى اصل السبب بل التوقف ايضا فان في السؤال على لزوم ابطال حق الثاني
 للغير عقب الاجاب بالرجوع عنه سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق ثبوتاً لصاحبه مدخل
 والمنع المذكور من انفسه نظرية متدفع بتبدل في السبب بل اداة الطرف واما السؤال بطريق التمسك

هذا هو الوجه في ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له
 والافلا ان يقال ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له
 والافلا ان يقال ان خيار القبول لا ينافي لزوم العقد بل هو شرط له

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

ان البوعلم كان ما نورد تبليغ الشرايع والاحكام الى كافة الانام وعامة الاعراب لا لاجرام
وقد بلغ البعض الكتاب ناولم يكن هو كالمخطاب لكان مقتضاه التبليغ وحاشا من ذلك
وكذا ارسال الى الغائب كالمخطاب من حاضر فقله بقوله وكذا وكان كيعنيه ان يقول
والكتاب والارسال كالمخطاب لئلا يلزم الوهم الى ان الكتابين كالمخطاب مجموع الكتاب والارسال
على ان يكون المراد من الارسال رسالة الكتاب وصورة الايلي ما ذكره في خلاصة رجل قال لكان
بعت هذا العبد من فلان بقلعة الرسول او غير الرسول فقال اشتريت بقلعة رجل ولم يقبل بقلعة
فقال اشتريت بالبيع ولو قال بقلعة من فلان بقلعة رجل اخر جاز حتى اعتبره بالبيع بلوغ
الى الغائب وبجلس اداء الرسالة اليه دون مجلس انشاء الكتاب وارسال الرسول ولو
رجع بعد ما كتب وبعه ما رسل مع رجوعه سواء علم الرسول او لم يعلم وفي الفتاوى والقوانين الاما
وكما يفقه البيع بالمخطاب من الحاضر يفقه بالكتاب الى الغائب اذا كتب الرجل الى رجل غائب كتب
فيه بعت عبدي فلان ثمانين كبد بقلعة الكتاب فقرا فقال قبضت ثم البيع بينهما وليس
اي لبايع بقرينة مقابل الآتي ولا فائدة في تعميم المشتري على ان يرجع الغيب الى الآخر السابق
ذكره في قوله واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان اخذه بعض المبيع بالخيار من ان
يكون بكل النش وذلك غير معقول ومع ذلك شمول الحكم بعدم الصحة لغيره مقبول لعدم شمول
التعليق بالآتي ذكره له او بصفه وسياتي بيانه صريحا في صورة قبول المشتري ببعض النش على ما
ستقف عليه ان شاء الله تعالى وقد وقع في علمنا من قبل رجوع الغيب المذكور الى المشتري
حيث قال في شرح المقام يعني اذا اوجب البايع في شيئين فصاحدا او اراة الغيب المشتري قبول العقد
في احد ما لا غير فقد فسر الكلام بغير معناه ونزله على غير معناه ان يقبل بكل النش او بعضه في بعض المبيع
المستقر واعتبار هذا الغيب فهم من الاستثناء الآتي ذكره ولان يقبل المشتري بقا البيع في كل
المبيع او بعضه ببعض النش وفي نفس المشتري بهذا الحكم ولا وجه لتعميم باياع لان القبول ببعض
النش يحجب صاحبه بالخيار من ان يكون في بعض المبيع وقد مر بيانه منذ جاز في المسئلة الابعة وفي

المراد من البيع بالكتاب
هو ان يكتب الرجل الى
الرجل الذي يبيع له
كتابا او رسالة
فان كان الكتاب
مكتوبا في
اليد او مكتوبا
في رسالة
او مكتوبا
في رسالة
او مكتوبا
في رسالة

وفي قوله وذلك غير معقول ومعنى ذلك شمول الحكم بعدم الصحة لغيره مقبول لا لغيره مقبول
في الخلاصة لو قال المشتري اشتريت منك هذا العبد بالبيع فقال البايع بعت منك
بالف جازا لبيع بالبيع لانه قال بعت بالبيع وحطت منك الفتاوى في الخطا اذا اوجب البايع
في شيئين فارا والمشتري ان يقبل العقد احداهما فاستلزم على وجهين ان كانت الصفة واحدة
ليس له ذلك وان كانت متفرقة له ذلك كذلك قال بعتك هذا العبد فقال المشتري
قبضت نصفه لم تقع قال لا قدرى لان يرضى به البايع في المجلس فحان يقول بعتك هذا العبد
فيقول المشتري قبضت نصفه ويرضى به البايع او يقول هذين الغنمين بعشرة فيقول المشتري
قبضت احدهما ويرضى به البايع ويكون هذا استئناف يحجب عن المشتري لا قبله اذا
رضي به البايع في المجلس يجوز قال وانما يقع مثل هذا اذا كان للبعض الذي قبل المشتري حصته
معلومة من النش كالعبد الواحد وقنينة من لادن بنصف علمه بالاجزاء فيكون حصته كل قنينة
ونصف العبد معلوما اما اذا كان النش بنصف علمه با عتار القيمة كما اذا اضاف العقد الى عشرين
او ثوبين لم يقع العقد او قبل المشتري العقد في احداهما وان رضي به البايع رضا الاخر يعني المشتري
في الاول والبايع في الثاني يعرف الصفة وهي على ما ذكر في المغرب ضربا ليد على اليد في البيع
ثم جعل عبارة عن العقد نفعه وفيه لا يباع وتفسير الصفة هي العقد الذي يتناهي في حق وجوبه
قال عمره البيع صفقة او خيار معناه اما ان يكون متناهي في الزموم او يبقى للزوم بشرط الجار ورجوع
فقد ان الرضا لسبب التفرق وهو انه لا يخرج عن فرضه سواء كان المبيع متعديا كالذي نحن فيه او اواحدة
انما على اثنا فظاهر لان الشركة في الاعيان عيب ما على الاول فلان للشركة بيع بين شيئين
في البيع او الشراء او غرضه احدهما فينفرق بالتفرق لنا ودية الى فوت غرضه بنات العرض ومن
غرضه الكتاب من قال في بيان التفرق يفرق الصفقة لان العادة فيما بين الناس انهم يقبلون
الجيد الى الردي في الباعة ويفقدون عن غير الجيد ليرجع لرد في بطلت خبر قبول العقد في
لقبل المشتري العقد في احدهما بحيث يترك الردي في حال الجيد عن به البايع بقل من ثمنه ويغير

وقيل من المستحسن ان يكون
المراد من البيع بالكتاب
هو ان يكتب الرجل الى
الرجل الذي يبيع له
كتابا او رسالة
فان كان الكتاب
مكتوبا في
اليد او مكتوبا
في رسالة
او مكتوبا
في رسالة
او مكتوبا
في رسالة

في الحديث بقوله عليه السلام ما لم يتفرقا تفرق الا قول يعنى والحال ان تفرق الذي تمسك به الخصم يمكن حمله على تفرق الا قول كما حمله عليه محمد والركاء من تفرق الا قول تفرق المتبايعين بالاقوال ومعناه ان المتبايع مثلاً اذا قال قد بعتهك هذا العبد فله الرجوع عنه قبل ان يقبله الآخر فان قبله الآخر فقد تفرق هو والمتبايع وانقطع الخيار وهذا البيان ظهراً في كلامه فان في شرح المقام وقوله والتفرق تفرق الا قول جواب عما يقال التفرق عرض فيقوم بالجواب عما قيل ان يقول على التفرق على ذلك يستلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باجماع متكلمي كل سنة فيكون اسناد التفرق اليها محالاً وهو ترجيح جازم على ما يريه واجب بان اسناد التفرق الى غير الاعمال سابق شائع فصار بسبب فساد الاستعمال فيه بمنزلة الحقيقة قال الله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا بآية وقال تعالى لا تفرق بين احد من رسله والركاء التفرق في الاعتقاد وقال عليه السلام ستفرق امتي على ثلاث وسبعين فرقة وهو ايضا في الاعتقاد من الخلل حيث خلط بين الجوابين وارجع الثاني الى الاول فتأمل ثم ان قوله والتفرق تفرق الا قول لا يصلح جواباً عما قاله الخصم التفرق عرض فيقوم بالجواب عما قيل ان يقول عن متبوع عرضية التفرق فان العرض قسم من الوجود في الخارج وجود التفرق في الخارج غير ثابت ويمتنع قيامه بالا قول على تقدير حمل التفرق على تفرق الا قول لما عرفت ان المتبوع تفرق المتبايعين بالا قول فلا يجوز في الاسناد كما لا يجوز في السند وبهذا التحقيق ان دفع ما اوردته واجاب عن الاستسوال في الجواب والله اعلم بالصواب ولما انظر الذي اوردته على الجواب المذكور بقوله ان المجاز باعتبار ما يؤول اليه او ما كان عليه ايضا كذلك على ان ذلك يعنى على مذهب ابو يوسف ومحمد وهما لا يعللوا الى حنفية بل الى حنفية لان الحنفية المستقلة او لا من المجاز المتعارف عنده فبما على توهم المجاز وقد عرفت فساد ما ومع ذلك قوله باعتبار ما يؤول اليه محال لا يسبب ان يذكر لعدم الخلاف فيه ثم ان العلالة التي ذكره بقوله على ان ذلك ليس بذلك لان ترجيح الحنفية

صاحب الجواب

في الا قول الذي فيه

الحقيقة

الحقيقة المستقلة عند عدم مانع عنه وقد تحقق هنا مانع وهو التجوز في التبايعين مع ما في الاصل على ما بين فيما سبق انتهى هنا معارضة الخصم بان يقال قد ذكر ابن عمر ان التفرق تفرق الا ببيان فالا فخر بقوله اولى لان له فضل السماع والعلم بان وحي مدفوعه لا بان حمله على التفرق بالا ببيان رد الى جهالة اذ ليس وذن معلوم ولا غاية معروفة فيصير من استباحة سماع المتأخرة والكلام انه وهو منقطع بفاده لان تلك الجملة لا تنافي في صحة البيع والآثار التي مع خيار القبول لان غاية ايضا بجملته هذا الغنى كما لا يخفى بل بان ما يدل الراوى لا يكون حجة على غيره فلا يكون رد الا احتمال آخر كيف وقد روى عن النبي عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا غيرهما وكان اصحابنا الغالبين بان الركاء من التفرق تفرق الا قول تمسكوا بهذه الرواية في معارضة الرواية التي تعين التفرق بالا ببيان على نقلها فيما سبق من سنن البيهقي فذكر ثم ان ما دفع في الاسرار من الركاء من الخيار المذكور في الحديث خيار الاقالة وان كان متعلقاً بما لا يملكه ليس بمقيد بعدم التفرق كما لا يخفى والا عوض كل من الطرفين عوض غير الآخر فالركاء من الاعراض لا يتم انواع البيع واخصاف الشتم المشايخ بالذات بعينها او بواسطة نظر فائتة على التقدير الثاني للمشترى خيار الرؤية على سباني في باب له وللمبايع ايضا خيار الكيفية ذكره في الخاتمة رجل باع صنطاً مجموعة في بيت او مخفوفة في ارض والمشتري لا يعلم بملكوها ولا منتهى المخفوفة قالوا كان الخيار له اذ لم يعلم ان شاء اخذها بجميع الشتم وان شاء ترك رجل قال اشترت هذه الخارية بما في هذه الخاتمة وراى البايع الدرع التي كانت فيها كان له الخيار لان في الخاتمة لا يعرف مقدار ما فيها من الخارج ويستمر هذا خيار الكيفية لا خيار الرؤية لان خيار الرؤية لا يثبت في العقود لا يحتاج لان الاشارة ببلغ اسباب التعريف كما توهم لان تعينها كما يكون الى الظرف بأباه بل لتعليل الآتي ذكره في معرفة مقدارها ربوية كانت او غير ربوية فان الفساد لا يمتنع الا على الربو على التقدير الاول انما هو عند

بإلحاحه اخصاف الخيار اليها فان الاقالة المهداة متعلق باختيارها جميعاً مردود لان خيار الاقالة

في الحديث

مقابلها بجنسها لا مطلقا فلا يبا في الخلق القول ببيعها بل لا توقف على معرفة مقدارها
 لان التوقف يقتضي الاطراد فعند عدم بيعه نقبه فاقبل هذا انما يستقيم اذا لم يكن الاغراض
 ربوية واما اذا كانت في حالة المقدار تمنع العقد الاحتمال الربوي فغير مستقيم ثم لا يعتد به لعدم
 التقييد بان ذلك مما يتعلق بالربوي وهذا الباب ليس لي بان مبناه على الغفول عن المسئلة
 الآتية القائمة بخلاف اذا باع بجنس ما بغيره فاما في احتمال الربوي فان قلت لم يتفر
 لنفي الحاجة الى معرفة وصفها مع انها ايضا منفردة قلت لان نفيه الحاجة الى معرفة مقدارها
 تفهم بيان الغنا الاشارة عن تعريف بطريق الاشارة وذلك مخصوص به دون الوصف
 على ما استغنى عليه عن قريب في جواز البيع بخلاف السلم فان معرفة قدر رأس المال شرط
 فيه فندلي في لان الاشارة اطلقها عن قيد الاضافة الى الاغراض ابا والى ما هو صوابه
 من ان منقضي المقام تعبيرا بما يكون الى طرفها ككفاية في لفظ الكفاية نوع اشعار بان الاشارة
 خصوصا اذا كانت بواسطة الطرف من قصور ما في بليغ التعريف الى هذه المعروفة تنبيه
 على ان من قال في التعليل لانها تبلغ اسباب التعريف لم يقتض على ان الراد تعريفها هنا
 من الاشارة الى الاغراض بل يتم الاشارة اليها مستوف في التعريف التعريف للعقد المراد
 تعريف القدار بعوضه ان العوض اذا كان حاضر عند العقدين مثارا اليه عند العقد يعرف
 مقداره وان كان لم يعرفه وزنه ان كان موزنا وكيله ان كان مكيلا وذو عرق ان كان مذكرا
 وعده ان كان معدودا وان تلك الجاهل لا تعرف ما كان معنى سببان الكلام على عدم
 قيام الاشارة مقام تعريف الوصف نوجه ان يقال ما بال جهالة الوصف الباقية بعد
 الاشارة الى الاغراض فذا ذكره بقوله وجهالة الوصف فيه اي في العوض فثنا كان
 او ثمننا بعد ما صار مثارا اليه ما سببا في انها تنقضي الى النازعة في التمن المطلق
 عن قيد الاشارة لان تنقضي الى النازعة المقبولة لان مثنا بال ابراهيم من جهة الذات
 وقد اندفع بالاشارة المعينة فذلك الجاهل لا يمنع جواز البيع والاتقان اعلم

كأنه في مقام بيان
 ان المطلق لا يوجب
 الباطن لا يوجب
 ان شاء الله

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

فانه يعلم منه
 بعد الاشارة
 مفسر

غايته اذا كانت مستوفقة
 يكون للثمن الجاهل
 الربوية منه

اضرب من ثمنه الزائدة
 التي بعد ما يبره
 م

تعييم صورة الاستثناء في جانب البائع ويجوز قبول المشتري وبعض الثمن بعض المبيع
 واما الاحتمال الرابع وهو ان يقبل المشتري بعض الثمن كل المبيع فغير جائز على تقدير تفصيل
 الثمن ايضا لتعليل السابق ذكره لا يقال تفصيل الثمن لا يكفي في جواز اخذ احد المتعاقدين
 بعض المبيع ببعض الثمن بل لا بد مع ذلك من رضى صاحبه له لا ذكر في الحاشية لو باع عشرين
 نقال بعكك مئتين العبد من بالثمن مع قبول المشتري احدها لا يجوز لان يرضى البائع
 في المجلس حصته من الثمن معلومة فيجوز فيكون ذلك عقد احدى في الباقي لا نقول ذلك
 اذا لم يتبين ثمن كل واحد قد اشبه اليه في تقويم المسئلة حيث ترك تفصيل الثمن وكون حصته
 المأخوذة من الثمن معلومة لا يقتضي ذلك لانه قد يكون ذلك العلم حاصل بالتفصيل حال المسئلة
 قبل الايجاب وبشيء ما قلنا من ان ذلك ان لم يتبين ثمن كل واحد ما ذكره تفصيلا لك
 المستد من انه لو قال بعكك مئتين العبد من هذا بائنة وهذا بائنة فقبل المشتري المبيع
 في احد هما ذكر في بعض المواضع انه يجوز ذكر في الجامع انه لا يجوز لان يقول بعكك هذا بائنة
 وبكك هذا بائنة فقبل المشتري احدهما جازا اما اذا لم يعد لفظ البيع وان لم يترك واحد
 كانت الصفقة واحدة فلا يمنع قبول احدهما فان قلت نكحني هذا امطر جوازا فبعض المبيع
 بعض الثمن احد الامر من تفصيل الثمن ورضي الاخر وحصته من الثمن معلومة قلت الكلام في كون
 احد المتعاقدين محارا في قبول اخذ بعض المبيع ببعض الثمن وذلك انما يكون اذا كان مستقلا
 في ذلك لا اخذ غير محتاج الى رضاي الآخر فلا مجال لعبا ررضاه مشطافا فانه ما ذكره المحس
 خاصة وحق الكلام ما وافاه لانه اي لان العقد الذي فيه تفصيل الثمن صفتان هذا
 على مذهبه من قال ان كل الجاهل والافتقار للثمن مطلقا لا يبرهن كون الصفقة فوق
 الاثنين معني الا لفظا لعدم تكرار لفظ العقد والبائع او المشتري لما فرق الصفقة بتفصيل
 الثمن علما انه ليس كذلك من قصده ترويج الردي ببيع مع اجتهاد وشراء الردي بال
 الجيد فلم يكن في قبول بعضه ببعض الثمن ضرر به وان كان فيه ضرر فهو الذي يرضى به وخرجه

سكن في الدار

سكن في الدار

والنسخ مع وحدة العقد وموجب قولنا ان النسخ ليس كل واحد لانه متعلقا بمعنى لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ
 العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا الا ان نفس صريحهم ان تعليل بقوله لان يتعد
 الصفة لا يجر ويبان كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقد والعقد اذ غير تام بان الظاهر عدم
 كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقا اتصاله وهو الظاهر
 على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقد واما استدراكه على النص فيشأن
 الفعل ان انطباقه على قول بي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول بي
 ايضا كما ذكرناه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معنى ما به اذ لم يكون تعد لفظا
 المتطابقين وتعدا بين ان من قال في شرح كلام المصلي لان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطا في تعيين
 المرام ولم يعجب في تعيين المقام كتب شعري انما كل غفلا عن لفظ المعنى او ما عتلا معنى للفظ
 وايضا كما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كيا به وهو باطلا في تنظيم ما يكون صريحا ويكون
 دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا كذا لم يرد هنا بل هو بيان ان للموجب بجمع عن كيا به عن
 الاتحاد دلالة كما ان له رجوعه صريحا وان لصاحبه رد له دلالة كما تواتر من قال في شرح هذا المقام
 هذا المتصل بقوله ان شاق قبل في المجلس وان شاق اردوه وشاره الى ان رد الايجاب
 تارة يكون صريحا واخرى دلالة فان لقيام دليل لعارض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب
 الرجوع صريحا والدلالة فعل عمل الصريح بل اراد ان يتبين ان قيام الموجب على المجلس قبل
 انهم القبول الى الايجاب بجمع عنه دلالة وان قيام صا حبه عارض عنه وودله دلالة فاقبال
 هذا الكلام بجمع قوله وان شاق اردوه قوله عليه موجب ان يرجع وان شاق اردوه قوله عن المجلس المعين
 بمعنى انه لا يجر ابا انما من محل الخلاف وذلك ان الايجاب لا يبطل بقيام احداهما لم
 يذهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام فذكر في الخلاصة رجلا قال انما رجعت منك هذا كذا
 فقام المشتري ثم قبل وقام البايع ثم قبل المشتري لا يقع قال في المحيط هذا هو المذكور في
 عامة الكتب في ذكر شيخ الاسلام فها هو اذ في الباب الثامن شرح اجماعه اذ بايع وهو ما قد

والنسخ مع وحدة العقد وموجب قولنا ان النسخ ليس كل واحد لانه متعلقا بمعنى لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ
 العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا الا ان نفس صريحهم ان تعليل بقوله لان يتعد
 الصفة لا يجر ويبان كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقد والعقد اذ غير تام بان الظاهر عدم
 كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقا اتصاله وهو الظاهر
 على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقد واما استدراكه على النص فيشأن
 الفعل ان انطباقه على قول بي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول بي
 ايضا كما ذكرناه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معنى ما به اذ لم يكون تعد لفظا
 المتطابقين وتعدا بين ان من قال في شرح كلام المصلي لان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطا في تعيين
 المرام ولم يعجب في تعيين المقام كتب شعري انما كل غفلا عن لفظ المعنى او ما عتلا معنى للفظ
 وايضا كما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كيا به وهو باطلا في تنظيم ما يكون صريحا ويكون
 دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا كذا لم يرد هنا بل هو بيان ان للموجب بجمع عن كيا به عن
 الاتحاد دلالة كما ان له رجوعه صريحا وان لصاحبه رد له دلالة كما تواتر من قال في شرح هذا المقام
 هذا المتصل بقوله ان شاق قبل في المجلس وان شاق اردوه وشاره الى ان رد الايجاب
 تارة يكون صريحا واخرى دلالة فان لقيام دليل لعارض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب
 الرجوع صريحا والدلالة فعل عمل الصريح بل اراد ان يتبين ان قيام الموجب على المجلس قبل
 انهم القبول الى الايجاب بجمع عنه دلالة وان قيام صا حبه عارض عنه وودله دلالة فاقبال
 هذا الكلام بجمع قوله وان شاق اردوه قوله عليه موجب ان يرجع وان شاق اردوه قوله عن المجلس المعين
 بمعنى انه لا يجر ابا انما من محل الخلاف وذلك ان الايجاب لا يبطل بقيام احداهما لم
 يذهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام فذكر في الخلاصة رجلا قال انما رجعت منك هذا كذا
 فقام المشتري ثم قبل وقام البايع ثم قبل المشتري لا يقع قال في المحيط هذا هو المذكور في
 عامة الكتب في ذكر شيخ الاسلام فها هو اذ في الباب الثامن شرح اجماعه اذ بايع وهو ما قد

| ISTANBUL MUFTULUK KUTUPHANESI | |
|-------------------------------|------------|
| KISMI | YAZMA-FIKH |
| YERİ KAT NO. | 141 |
| ESKİ KAYIT NO. | |
| TASNİF NO. | 292/541 |

وعلى الذين ان كان لان يدرج في المجلس بجمع انما يدرج لان النسخ ليس كل واحد لانه متعلقا بمعنى لا يتم الا ان يدرج تكرار لفظ
 العقد ان لا يتعد الصفة مع وحدة العقد وهل هذا الا ان نفس صريحهم ان تعليل بقوله لان يتعد
 الصفة لا يجر ويبان كل واحد فانه اذا تعد النسخ واتحد العاقد والعقد اذ غير تام بان الظاهر عدم
 كفاية تعد النسخ وحده ولا يلزم منه توقف تعد الصفة على تعد العقد لبقا اتصاله وهو الظاهر
 على الال الذي قدم وهو ان يتعد الصفة بتعد النسخ والعاقد واما استدراكه على النص فيشأن
 الفعل ان انطباقه على قول بي يوسف محمد بدون العقد الذي ذكره وعدم انطباقه على قول بي
 ايضا كما ذكرناه انما وعدم تحمل تعليل كان يقيد تعد الصفة بكونه معنى ما به اذ لم يكون تعد لفظا
 المتطابقين وتعدا بين ان من قال في شرح كلام المصلي لان يدرج تكرار لفظ العقد فقد اخطا في تعيين
 المرام ولم يعجب في تعيين المقام كتب شعري انما كل غفلا عن لفظ المعنى او ما عتلا معنى للفظ
 وايضا كما قد بينت فيما سبق ان لا يجوز ان يدرج عن كيا به وهو باطلا في تنظيم ما يكون صريحا ويكون
 دلالة وان لصاحبه ان يرد كذا كذا لم يرد هنا بل هو بيان ان للموجب بجمع عن كيا به عن
 الاتحاد دلالة كما ان له رجوعه صريحا وان لصاحبه رد له دلالة كما تواتر من قال في شرح هذا المقام
 هذا المتصل بقوله ان شاق قبل في المجلس وان شاق اردوه وشاره الى ان رد الايجاب
 تارة يكون صريحا واخرى دلالة فان لقيام دليل لعارض والرجوع وقد ذكرنا ان للموجب
 الرجوع صريحا والدلالة فعل عمل الصريح بل اراد ان يتبين ان قيام الموجب على المجلس قبل
 انهم القبول الى الايجاب بجمع عنه دلالة وان قيام صا حبه عارض عنه وودله دلالة فاقبال
 هذا الكلام بجمع قوله وان شاق اردوه قوله عليه موجب ان يرجع وان شاق اردوه قوله عن المجلس المعين
 بمعنى انه لا يجر ابا انما من محل الخلاف وذلك ان الايجاب لا يبطل بقيام احداهما لم
 يذهب عن المجلس على ما ذكره شيخ الاسلام فذكر في الخلاصة رجلا قال انما رجعت منك هذا كذا
 فقام المشتري ثم قبل وقام البايع ثم قبل المشتري لا يقع قال في المحيط هذا هو المذكور في
 عامة الكتب في ذكر شيخ الاسلام فها هو اذ في الباب الثامن شرح اجماعه اذ بايع وهو ما قد

| STATIONARY APPROPRIATION | |
|--------------------------|------|
| 1900 | 1000 |
| 1901 | 1000 |
| 1902 | 1000 |
| 1903 | 1000 |
| 1904 | 1000 |
| 1905 | 1000 |
| 1906 | 1000 |
| 1907 | 1000 |
| 1908 | 1000 |
| 1909 | 1000 |
| 1910 | 1000 |
| 1911 | 1000 |
| 1912 | 1000 |
| 1913 | 1000 |
| 1914 | 1000 |
| 1915 | 1000 |
| 1916 | 1000 |
| 1917 | 1000 |
| 1918 | 1000 |
| 1919 | 1000 |
| 1920 | 1000 |
| 1921 | 1000 |
| 1922 | 1000 |
| 1923 | 1000 |
| 1924 | 1000 |
| 1925 | 1000 |
| 1926 | 1000 |
| 1927 | 1000 |
| 1928 | 1000 |
| 1929 | 1000 |
| 1930 | 1000 |
| 1931 | 1000 |
| 1932 | 1000 |
| 1933 | 1000 |
| 1934 | 1000 |
| 1935 | 1000 |
| 1936 | 1000 |
| 1937 | 1000 |
| 1938 | 1000 |
| 1939 | 1000 |
| 1940 | 1000 |
| 1941 | 1000 |
| 1942 | 1000 |
| 1943 | 1000 |
| 1944 | 1000 |
| 1945 | 1000 |
| 1946 | 1000 |
| 1947 | 1000 |
| 1948 | 1000 |
| 1949 | 1000 |
| 1950 | 1000 |
| 1951 | 1000 |
| 1952 | 1000 |
| 1953 | 1000 |
| 1954 | 1000 |
| 1955 | 1000 |
| 1956 | 1000 |
| 1957 | 1000 |
| 1958 | 1000 |
| 1959 | 1000 |
| 1960 | 1000 |
| 1961 | 1000 |
| 1962 | 1000 |
| 1963 | 1000 |
| 1964 | 1000 |
| 1965 | 1000 |
| 1966 | 1000 |
| 1967 | 1000 |
| 1968 | 1000 |
| 1969 | 1000 |
| 1970 | 1000 |
| 1971 | 1000 |
| 1972 | 1000 |
| 1973 | 1000 |
| 1974 | 1000 |
| 1975 | 1000 |
| 1976 | 1000 |
| 1977 | 1000 |
| 1978 | 1000 |
| 1979 | 1000 |
| 1980 | 1000 |
| 1981 | 1000 |
| 1982 | 1000 |
| 1983 | 1000 |
| 1984 | 1000 |
| 1985 | 1000 |
| 1986 | 1000 |
| 1987 | 1000 |
| 1988 | 1000 |
| 1989 | 1000 |
| 1990 | 1000 |
| 1991 | 1000 |
| 1992 | 1000 |
| 1993 | 1000 |
| 1994 | 1000 |
| 1995 | 1000 |
| 1996 | 1000 |
| 1997 | 1000 |
| 1998 | 1000 |
| 1999 | 1000 |
| 2000 | 1000 |
| 2001 | 1000 |
| 2002 | 1000 |
| 2003 | 1000 |
| 2004 | 1000 |
| 2005 | 1000 |
| 2006 | 1000 |
| 2007 | 1000 |
| 2008 | 1000 |
| 2009 | 1000 |
| 2010 | 1000 |
| 2011 | 1000 |
| 2012 | 1000 |
| 2013 | 1000 |
| 2014 | 1000 |
| 2015 | 1000 |
| 2016 | 1000 |
| 2017 | 1000 |
| 2018 | 1000 |
| 2019 | 1000 |
| 2020 | 1000 |
| 2021 | 1000 |
| 2022 | 1000 |
| 2023 | 1000 |
| 2024 | 1000 |
| 2025 | 1000 |
| 2026 | 1000 |
| 2027 | 1000 |
| 2028 | 1000 |
| 2029 | 1000 |
| 2030 | 1000 |
| 2031 | 1000 |
| 2032 | 1000 |
| 2033 | 1000 |
| 2034 | 1000 |
| 2035 | 1000 |
| 2036 | 1000 |
| 2037 | 1000 |
| 2038 | 1000 |
| 2039 | 1000 |
| 2040 | 1000 |
| 2041 | 1000 |
| 2042 | 1000 |
| 2043 | 1000 |
| 2044 | 1000 |
| 2045 | 1000 |
| 2046 | 1000 |
| 2047 | 1000 |
| 2048 | 1000 |
| 2049 | 1000 |
| 2050 | 1000 |
| 2051 | 1000 |
| 2052 | 1000 |
| 2053 | 1000 |
| 2054 | 1000 |
| 2055 | 1000 |
| 2056 | 1000 |
| 2057 | 1000 |
| 2058 | 1000 |
| 2059 | 1000 |
| 2060 | 1000 |
| 2061 | 1000 |
| 2062 | 1000 |
| 2063 | 1000 |
| 2064 | 1000 |
| 2065 | 1000 |
| 2066 | 1000 |
| 2067 | 1000 |
| 2068 | 1000 |
| 2069 | 1000 |
| 2070 | 1000 |
| 2071 | 1000 |
| 2072 | 1000 |
| 2073 | 1000 |
| 2074 | 1000 |
| 2075 | 1000 |
| 2076 | 1000 |
| 2077 | 1000 |
| 2078 | 1000 |
| 2079 | 1000 |
| 2080 | 1000 |
| 2081 | 1000 |
| 2082 | 1000 |
| 2083 | 1000 |
| 2084 | 1000 |
| 2085 | 1000 |
| 2086 | 1000 |
| 2087 | 1000 |
| 2088 | 1000 |
| 2089 | 1000 |
| 2090 | 1000 |
| 2091 | 1000 |
| 2092 | 1000 |
| 2093 | 1000 |
| 2094 | 1000 |
| 2095 | 1000 |
| 2096 | 1000 |
| 2097 | 1000 |
| 2098 | 1000 |
| 2099 | 1000 |
| 2100 | 1000 |

| | |
|-------|-----|
| TABLE | |
| 1 | 2 |
| 3 | 4 |
| 5 | 6 |
| 7 | 8 |
| 9 | 10 |
| 11 | 12 |
| 13 | 14 |
| 15 | 16 |
| 17 | 18 |
| 19 | 20 |
| 21 | 22 |
| 23 | 24 |
| 25 | 26 |
| 27 | 28 |
| 29 | 30 |
| 31 | 32 |
| 33 | 34 |
| 35 | 36 |
| 37 | 38 |
| 39 | 40 |
| 41 | 42 |
| 43 | 44 |
| 45 | 46 |
| 47 | 48 |
| 49 | 50 |
| 51 | 52 |
| 53 | 54 |
| 55 | 56 |
| 57 | 58 |
| 59 | 60 |
| 61 | 62 |
| 63 | 64 |
| 65 | 66 |
| 67 | 68 |
| 69 | 70 |
| 71 | 72 |
| 73 | 74 |
| 75 | 76 |
| 77 | 78 |
| 79 | 80 |
| 81 | 82 |
| 83 | 84 |
| 85 | 86 |
| 87 | 88 |
| 89 | 90 |
| 91 | 92 |
| 93 | 94 |
| 95 | 96 |
| 97 | 98 |
| 99 | 100 |

İSTANBUL MÜFTÜLÜK KÜTÜPHANESİ

| | |
|----------------|-------------|
| KİSMİ | YAZMA-FİKİH |
| YENİ KAYIT NO. | 141 |
| ESKİ KAYIT NO. | |
| YASNIĞ NO. | 297/511 |



